Voir au verso des avis importants.

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

HUITIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 29

JANVIER 1927

TOULOUSE

ADMINISTRATION | REDACTION
9, rue Montplaisir | 31, rue de la Fonderie.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 116 pages in-8°

Directeurs : Joseph de Guibert et Ferdinand Cavallera

NOUVEAUX PRIX

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance. Ils doivent nous être réglés exclusivement dans l'une des devises ci-dessous désignées :

PAYS	PAYABLE EN	SOMMES
France et Colonies.........	Francs.	20 fr.
Belgique et Luxembourg ...	Francs.	25 fr.
Autres pays......	Dollars.	1,25

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue*, les échanges et les envois de livres pour comptes rendus doit être envoyé à l'adresse suivante :

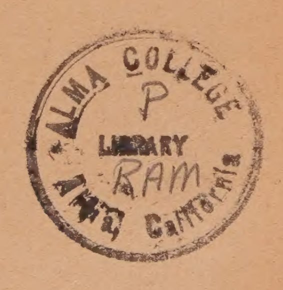
M. F. Cavallera, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

HUITIÈME ANNÉE

1927



TOULOUSE

ADMINISTRATION
9, rue Montplaisir

REDACTION
31, rue de la Fonderie.

DE LA

SPIRITUALITÉ DES FAITS MYSTIQUES

NOTE D'UN DIRECTEUR

On nous a demandé de consigner ici quelques-uns des résultats de notre expérience directe (confidences des âmes) et indirecte (échanges de vue avec des directeurs) des faits mystiques.

Nous voudrions nous borner à décrire, sans juger ni définir. En pareille matière, c'est bien difficile ; qu'on veuille bien ne prendre nos essais d'interprétation que comme des suggestions de l'expérience, elle a d'ailleurs assez souvent contredit nos idées et détruit nos ébauches de synthèse pour que nous ayons lieu de croire à l'objectivité relative de notre exposé.

Le caractère des faits mystiques que l'observation (bien plus que les livres) a imposé à notre attention, c'est leur spiritualité, au sens ontologique ou psychologique du mot : indépendance ou moindre dépendance du sensible. L'acte spirituel de pensée ou de vouloir prend une physionomie plus accentuée, il paraît exister en et par lui-même, au lieu d'apparaître comme enrobé dans l'image ou commensuré par l'émotion qui l'accompagne. Ceux qui n'ont pas d'expérience seuls peuvent nier la possibilité de pareille activité, les autres connaissent un nouvel ordre de phénomènes, d'un caractère nouveau ; un nouvel élément d'appréciation leur est fourni, ils constatent des différences de

degré,des progrès ou des régressions en « spiritualité » qui ne coïncident pas avec leurs progrès religieux et moraux, avec leurs progrès « spirituels » au sens ascétique du mot.

Quand ils emploient les métaphores classiques, la cime : la pointe, le sommet de l'esprit ou les profondeurs, le tréfonds, le centre de l'âme, ils entendent parler d'une activité nouvelle, supérieure à l'autre, qui la double, la gêne ou la pénètre, mais en tout cas qui s'en distingue. Et quand on essaie de leur faire définir ce qu'ils veulent dire, le mot « spirituel » est celui qui les satisfait le plus. Leurs opérations ordinaires sont trop obtuses pour pénétrer jusqu'à ce fond, trop mélangées de matière pour « rejoindre » ces actes très simples, parfois imperceptibles, dont ils savent qu'ils sont, bien plus que ce qu'ils sont.

Beaucoup (nous dirions volontiers : le grand nombre), surtout après un certain temps, quand l'esprit est plus dégagé et dans les cas où la réflexion est possible, se rendent compte qu'ils ont un tempérament à part, ou plutôt (le mot tempérament est impropre) qu'ils ont une aptitude spéciale, l'aptitude mystique. Même arrivés tardivement à ces états, ils saisissent des correspondances avec des faits plus anciens et sentent que les grâces gratuites de Dieu leur ont donné de se réaliser, de vivre leur vie. Par comparaison avec son passé, quelqu'un définira simplement la mystique : la forme particulière que prend la grâce de Dieu dans une âme « spiritualisée ».

Ce caractère particulier, admis de tous, des faits mystiques nous a amené à les grouper, D'APRÈS LEURS RELATIONS AVEC LES OPÉRATIONS ORDINAIRES DE L'AME, en trois catégories : indépendance, inhibition, pénétration.

1. *Indépendance.* Ici prennent place tous les états de l'âme mystique caractérisés par la *division*. Il y a deux âmes dans l'âme : le fait mystique et (il faut y insister) peut-être très élevé paraît sans influence (directe) sur le reste de l'activité, tantôt d'accord, tantôt en opposition

avec elle. Exemples : quiétude sèche, oraison de fine pointe, quiétude active et aussi des états de prière double où l'union mystique coexiste à une autre forme de prière, vocale ou mentale, qui lui reste en quelque sorte parallèle ; certains nerveux ont toujours besoin que leur activité superficielle soit accupée : la tranquillité mystique, la paix du fond n'existe qu'à cette condition. Rentrent dans cette même catégorie beaucoup d'états d'épreuve, depuis la quiétude distraite jusqu'aux tentations de la nuit de l'esprit (incrédulité, désespoir et blasphème). Il semble alors qu'en s'élevant dans la ligne de la spiritualité pure le mystique a perdu une grande partie de la commande que l'homme raisonnable peut exercer sur des activités inférieures, sauf le consentement au mal.

On pourra trouver que l'indépendance ainsi caractérisée est déjà une sorte d'inhibition. En effet, il y a souvent indépendance et inhibition partielles : des actes normaux de la raison et de la volonté s'exercent peu et mal ; mais ce qui frappe dans ces états c'est moins cette secrète ligature que le déchaînement de l'activité inférieure. Dans la nuit de l'esprit, il faut parfois attribuer au démon certaines tentations, il arrive même que l'âme sente la présence de l'ennemi, ait conscience d'être sous son action, mais souvent, ces épreuves paraissent la suite naturelle d'un état surnaturel. Les difficultés contre les dogmes, les obscurités de l'avenir, des rébellions instinctives contre l'amour envahissant et dominateur ont toute liberté de se produire, d'envahir le champ de la conscience inférieure, de révolutionner l'imagination et la sensibilité, tandis que le mystique est le témoin et la victime de cette agitation et de ce vacarme. La ressemblance apparente avec certains états névropathiques n'est pas à nier, la différence, tout aussi certaine, bien que parfois un peu voilée, c'est le fait mystique lui-même : vue simple, amour indéfectible, volonté ferme, paix dans la fine pointe de l'esprit. Il n'y a pas à nier non plus que parfois quelques atteintes de névro-

pathie ont pu aider à l'essor mystique d'une âme unifiée, jusqu'alors, sur un plan inférieur, trop attachée au sensible, trop engagée dans l'action, trop contente d'elle-même, trop heureuse de vivre. La division maladive en produisant un dégagement l'a aidée à arriver à la division qui est une santé supérieure de l'âme ; tout comme le corps se débarrasse parfois, dans une maladie plus forte, d'un mal chronique ancien et recouvre une santé meilleure.

2. *Inhibition*. L'activité naturelle paralysée par l'activité mystique : nuit des sens, ligature, extase ne sont que des degrés divers du même phénomène, conséquences plus ou moins accusées du conflit entre les deux activités. Cette inhibition qui d'abord paraît un phénomène assez singulier est en somme bien plus normale que l'« indépendance » ou la « pénétration » : aussi peu y échappent entièrement qui conservent l'entière faculté d'agir au mode ordinaire, même quand ils agissent mystiquement ; si l'attrait mystique est plus impérieux, il enlève l'intérêt et parfois l'utilité à l'autre manière de faire, inhibition plutôt morale. Mais souvent l'inhibition est d'ordre physique et peut aller jusqu'à l'impossibilité absolue d'agir autrement, ainsi dans l'extase. Beaucoup plus fréquents que l'extase complète des états de semi-extase qui peuvent se prolonger des mois et des années. L'âme ainsi absorbée ne perçoit plus que faiblement les impressions du dehors, qui ne laissent ordinairement en elle que de faibles traces ; presque aucune liberté de penser, possibilités de travail intellectuel très limitées, ce qui chez des hommes de vie apostolique réclame un abandon parfois héroïque : Dieu leur laisse juste assez de quoi se conduire et accomplir leur devoir, sans qu'on s'en aperçoive guère du dehors, quitte à s'étonner que certains talents rendent relativement peu. Les ligatures de ce genre varient d'intensité et de durée, cela va sans dire, mais aussi d'extension : souvent c'est aux choses profanes qu'on est ainsi entièrement fermé et l'activité de surface garde la liberté de s'occuper des choses religieuses d'une

manière tout extérieure et sèche; d'autres fois ce sont celles-ci qui sont interdites, soit qu'à peine présentées à l'esprit, elles renforcent l'absorption en Dieu, soit qu'elles restent à la porte sans pouvoir entrer; souvent les deux domaines sont également fermés ou à peine ouverts. Certains mystiques ne se sont rendu compte qu'après coup d'avoir passé par ces états dans leur enfance ou leur adolescence. Quelques-uns n'ont jamais eu conscience d'aucun fait d'inhibition, rien qui ressemble à la nuit, ni à une ligature : indépendance et surtout pénétration caractérisant leur vie mystique. D'autres, sujets à des inhibitions violentes et puissamment saisis par la grâce, malgré la disette d'éléments sensibles et rationnels, ne sentent aucunement la privation et ne peuvent appeler nuit une vie illuminée par la présence de Dieu.

3. *Pénétration.* L'état mystique influe d'une façon plus ou moins plénière et continue sur l'activité ordinaire. Des pensées, des images, des affections, des vouloirs apparaissent en connexion avec le fait mystique : oraison des goûts divins, quiétude priante, union pleine,........; inspiration, motion, transformation; visions imaginatives, phénomènes cardiaques, stigmates.

La quiétude priante a des formes très diverses : la prière mystique anime, inspire une prière d'un autre ordre : c'est avec grande justesse qu'on a pu parler de prière vocale mystique, d'oraison affective mystique, de méditation mystique. L'âme fait de façon nouvelle ce qu'elle faisait avant d'être élevée à l'état mystique.

Après l'union pleine, nous placerions sans doute le mariage spirituel si nous l'avions jamais rencontré. Aux descriptions qu'on en donne, nous le croyons sans peine le sommet le plus élevé de la vie mystique et un vrai miracle psychologique; ce qui n'empêche pas qu'à des niveaux relativement inférieurs, on trouve des états qui ne sont pas sans analogie avec lui, en particulier une transformation de l'activité, fréquemment sinon incessamment, compéné-

trée par le fait mystique, tandis que dans d'autres cas, comme nous l'avons déjà dit, des grâces plus élevées paraissent sans influence sur la pensée et l'action. Les grâces si diverses rangées sous cette rubrique « pénétration » ont souvent une importance capitale dans le développement mystique : elles paraissent souvent données à titre de prélude ou de préparation, elles précèdent parfois des phénomènes ou des états qui leur sont notablement inférieurs, ainsi l'union pleine préludant au recueillement surnaturel ou à la quiétude. Cette remarque s'applique aussi à des phénomènes accessoires, comme paroles, visions... que les auteurs mettent avec raison à part du fait mystique essentiel. Ce n'est pas qu'ils soient sans importance, au contraire ils jouent souvent un très grand rôle, peut-être parce qu'ils marquent plus pleine possession de tout l'être : l'action spirituelle en effet, se prolongeant dans le sens qu'elle spiritualise vraiment, y produit des impressions qui n'ont qu'une ressemblance lointaine avec les images et les goûts terrestres et qui permettent, semble-t-il, de soupçonner ce que seront les sensations des corps ressuscités. Parfois très accentués, ils le sont souvent beaucoup moins que le phénomène spirituel, ils affleurent à peine : la parole a été dite sans être dite, la chose a été vue sans être vue, comme si une effluve trop rapide avait passé dans le sens et comme si, retirée dans son fond spirituel, l'âme apercevait de loin ce qui se passe dans les régions du sensible. Ce qui ferait croire que souvent ce phénomène accessoire n'est pas un fait surnaturel produit directement, mais seulement le retentissement dans une sensibilité ou une imagination donnée d'un fait mystique intense dont il n'est que le nécessaire épanouissement.

Ces faits accessoires correspondent si bien à la grâce particulière de cette âme qu'ils tendent (surtout les phénomènes cardiaques) à se reproduire dans la suite, en particulier quand la grâce mystique est plus intense. L'histoire de chaque âme à ce sujet est spéciale, les théoriciens actuels

suppriment volontiers l'extase dans la liste des étapes obligées de la vie spirituelle, ils le feraient à meilleur titre, s'ils supprimaient aussi les autres étapes. A en croire l'expérience, les derniers châteaux de S. Térèse sont les formes hiérarchisées de sa propre vie mystique, groupées deux à deux, la première étant l'ébauche ou la préparation de l'autre : quiétude, union ; fiançailles, mariage. De l'état d' « indépendance » ou d' « inhibition » le fait mystique est passé chez elle à la « pénétration » ; il ne suit pas nécessairement cette marche chez les autres. A en croire les leçons des faits, il faut prendre les grands mystiques moins comme interprètes de la tradition doctrinale de l'Eglise que comme témoins privilégiés de l'expérience catholique qui est, en la matière, un vrai lieu théologique.

Parlons maintenant du PROGRÈS MYSTIQUE, groupons quelques remarques sur ses facteurs et ses conditions. Il apparaît d'abord comme une chose toute divine et de cette première impression quelque chose subsistera toujours et grandira : on ne se familiarise pas avec les sublimités du fait mystique, on voit bien qu'il dépend d'une manière particulière, au moins dans ses hautes manifestations, de l'initiative et du bon plaisir divin, mais on s'étonne de constater que sa croissance a souvent comme des règles propres, qu'elle est soumise à des lois psychologiques, ainsi que le développement des autres aptitudes humaines.

On dirait qu'il y a là une réelle faculté, mais incapable de se réaliser à elle seule (sauf pour les phénomènes inférieurs, prémystiques plutôt que mystiques), l'initiative divine achevant ce qui n'existait qu'à l'état de germe et d'ébauche et qui sans une aide spéciale n'aurait jamais pu se développer. Nous ne croyons aucunement diminuer le rôle de la grâce en insistant sur cette aptitude mystique : même dans ses initiatives les plus évidentes, ses dons les plus gratuits, elle nous a paru si souvent s'harmoniser d'une façon vraiment extraordinaire avec la nature pro-

fonde d'un mystique qui s'ignorait. Comme toute autre aptitude, celle-ci est affirmation et non point négation, c'est-à-dire qu'elle se juxtapose à toutes les autres capacités, qu'elle s'adapte à tous les tempéraments. Aussi, bien que ses caractères propres soient intériorité, intuition, idéalisme, puisqu'elle dit toujours un degré supérieur de spiritualité, on la trouve très bien associée à l'activité pratique, à l'intelligence du logicien, au sens du réel. Bien plus, quoique la vie contemplative paraisse offrir à son développement les conditions les plus favorables, on est à se demander s'il y a plus de vrais mystiques dans les ordres contemplatifs que dans les autres.

Tout ce qui contribue à spiritualiser l'âme aide au progrès mystique de ceux qui ont l'aptitude, mais apparemment de ceux-là seuls. Ce serait une erreur de croire que le progrès moral, le développement surnaturel, l'action du Saint-Esprit y contribue au moins de façon perceptible pour *toutes* les âmes; du point de vue de l'expérience, la vie mystique n'est l'aboutissement normal de la vie spirituelle (au sens ordinaire du mot) que pour ceux qui ont l'aptitude mystique : on trouve de vrais saints, plus saints que la plupart des mystiques, d'une perfection continue, qui est déjà un héroïsme, qui pratiquent de plus des actes proprement héroïques, qui sont donc arrivés à réaliser dans leur vie l'unité de l'amour divin, la soumission entière à la volonté divine et dont la vie psychologique n'échappe aucunement à la multiplicité. De même qui n'appellerait progrès dans la prière la fréquence et la facilité avec l'héroïque fidélité qu'elle suppose quand elle devient presque continuelle? ce progrès pourra cependant n'être pas accompagné d'un progrès *mystique,* ces géants de la prière en restant toujours à des patenôtres et à de petites pratiques, à une multiplicité — discontinue bien que continuelle — de retours à Dieu.

Pas de doute cependant que, même naturellement parlant, progrès moral et progrès de la prière aident ceux qui

sont mystiques à le devenir. Plus inattendue peut-être l'observation suivante, le progrès intellectuel a souvent une très grande part dans l'épanouissement mystique. Des études trop positives, une mentalité scientiste ou critique le gênent, les études de philosophie et de théologie le servent souvent. Vraiment typique, l'influence de certains livres, qui paraissent n'agir pas par leur contenu, puisqu'aussi bien on n'admet pas toutes leurs thèses, mais par le dégagement qu'ils produisent dans l'esprit, libéré d'une étreinte trop forte de ses idées et, par le fait même, du concept. Exemples : S. Thomas, Platon, Newman, Blondel, Kant, Spinoza. Les lectures des mystiques spéculatifs (Ruysbroeck) ont agi parfois de même.

Nous avons parlé jusqu'ici du progrès mystique en lui-même, il faut sans doute dire un mot de l'influence qu'il exerce à son tour sur le progrès moral. On devine peut-être déjà que pour une petite part nous l'avons rencontré amoral et areligieux, sans relation nécessaire avec le progrès dans les vertus, simple changement psychologique sans caractère moral. Il faudrait même ajouter qu'à certains moments, quand on se trouve en présence d'une aptitude qui se développe plutôt que d'une grâce qui se transforme, l'évolution mystique n'est pas sans quelque danger ; ce n'est peut-être pas l'orgueil, la suffisance, la prétention qui menace alors tant qu'une sorte de dilettantisme supérieur. L'âme se contenterait de vivre sa vie spirituelle, attachant d'autant moins d'importance aux actions extérieures qu'elle est attirée au dedans et dégagée de la matière pour une part de son activité qu'elle a raison de préférer à l'autre. De plus, dans certains cas, nous l'avons noté, l'âme paraît gênée plutôt qu'aidée dans la surveillance et la commande de son activité normale ; ce qui n'a aucune espèce d'inconvénient quand l'état mystique se produit dans des âmes déjà saintes et arrivées à une haute perfection, quand c'est donc une pratique constante et généreuse des vertus religieuses qui a été le grand facteur de la « spiritualisa-

tion », mais peut avoir quelque danger, facile à conjurer, quand il s'agit de commençants et d'imparfaits, qui arrivent tôt à la vie mystique par suite de lectures ou d'études, ou d'influence et de contagion, et surtout parce qu'ils ont très prononcée l'aptitude. C'est dans ces cas qu'une déviation mystique est possible et on a l'impression de découvrir à nouveau le fond psychologique où a pu germer le quiétisme et le semi-quiétisme. Il n'est que d'appliquer avec discernement la parole du Maître : *Ex fructibus eorum*... ces âmes sont-elles dans une voie de progrès ? Ne leur demandez pas la perfection, de se corriger tout d'un coup de leurs défauts, même de défauts apparents ; parce qu'elles ont l'aptitude mystique, elles n'ont pas nécessairement une volonté forte, elles peuvent rester fragiles, timides devant l'effort, il se pourra qu'elles n'arrivent jamais à un certain niveau de vertu auquel des âmes autrement douées atteignent vite. C'est surtout dans les débuts que le discernement est délicat, mais le Saint-Esprit ne manque pas à ceux qui le prient : il assouplit la raideur de nos catégories, il corrige le simplisme de nos jugements ; il donne aussi aux âmes qu'il conduit de faire des efforts signalés, des sacrifices qui s'imposent à l'attention de ceux qui observent avec soin. Souvent, c'est à la prière qu'il attire et un changement notable va se produire dans la fidélité, au moins à certains exercices, avec plus d'efforts vers le recueillement et certains actes de dégagement : il faut savoir voir et ne pas demander plus que l'Esprit-Saint.

Une fois reconnue sa marque, il faut aider de son mieux au développement mystique de l'âme, les vertus intérieures deviendront éminentes, et, si sur le plan ordinaire restent certains déficits, il y aura aussi sur ce même plan, à l'heure choisie par Dieu qui ne se hâte pas toujours, des sacrifices héroïques et une fidélité vraiment généreuse.

C'est sans doute à des cas de ce genre que faisait allusion le P. de la Taille, quand il parlait de ces âmes qui avaient en quelque sorte épuisé l'efficacité des moyens

ordinaires de perfection, et qui ne pouvaient avancer que par les grâces mystiques : ce qui s'explique parfaitement une fois dans l'hypothèse de l'aptitude mystique. Des êtres restent noués si l'on arrête leur développement sur un seul point vital. Ces âmes ont besoin sans le savoir de l'amour spirituel qui est pour elles la nourriture appropriée, seul le dégagement mystique du sensible leur rendra possibles, faciles, presque nécessaires des sacrifices de détachement petits ou grands.

Nous insisterions sur les merveilleux effets religieux et moraux des grâces mystiques, si notre petite expérience égalait ce qu'ont dit les Saints. Il faudrait d'abord dire les extraordinaires purifications et dépouillements intimes qu'elles opèrent et puis les admirables actes de vertu qu'elles inspirent, il est plus utile de rappeler que l'essor mystique ne remédie pas à toutes les défectuosités du tempérament et qu'il entre dans les intentions du bon Dieu de laisser à ces âmes si hautes des imperfections, des faiblesses et des misères.

Enfin, l'épanouissement des vertus n'est pas le même à tous les moments du progrès mystique ; on le comprend si l'on se réfère au classement fait précédemment. Dans les cas d'« inhibition », l'âme est dans la voie purgative, elle ne peut plus s'intéresser aux choses terrestres, elle ne peut plus jouir de rien, s'abandonner à aucun genre de plaisir : quel dégagement, quel dépouillement !

En même temps, l'âme est comme impuissante à mal faire, enchaînée à son devoir et le devoir va souvent jusqu'à ce qui lui paraît le plus parfait. Quand de cet état l'âme passe à celui d'« indépendance », elle peut se croire revenue sur la terre, reprise par toutes ses passions, impuissante à se dominer. Heureusement elle se rend compte ordinairement que ses difficultés sont bien plus superficielles qu'autrefois et que tout n'est pas perdu des vertus acquises ; il lui est d'ailleurs très profitable d'être ainsi humiliée intérieurement.

Les états d'épreuve sont bien connus, ils ont parfois une apparence de misère humaine lamentable, si bien que des sévérités de jugements ou des ordres trop durs viennent ajouter aux souffrances intimes, d'autant que l'âme a souvent alors une délicatesse de conscience inouïe et que l'ombre d'une faute ou d'une imperfection l'affole littéralement et la met au martyre. Plus spécialement, les exigences sont vite indiscrètes en matière de prière ; plusieurs des conseils classiques (celui par exemple de Ste Térèse de revenir toujours à l'humanité de N. S. et à ses mystères) supposent que l'âme a la liberté de ses mouvements. A une âme enchaînée, ils demandent l'impossible.

Inutile d'insister sur les progrès moraux de l'âme dans les moments ou les périodes où domine la « pénétration ». *Mirabilis Deus !*

Venons-en maintenant à classer les faits mystiques que nous avons observés par DEGRÉS DE SPIRITUALITÉ, tableau synoptique qui ne pense pas définir des étapes, ni marquer, pas même dans un seul cas réel, la courbe du progrès : des faits placés dans la première catégorie peuvent n'apparaître que tardivement. Quand l'âme est « spiritualisée », ce changement affecte plus ou moins son activité intérieure et des phénomènes très variés, d'élévation plus ou moins grande, vont se produire en suite de la spiritualisation où elle est arrivée. C'est aussi le lieu de rappeler le phénomène des « fluctuations » qu'a si bien décrit le P. Poulain : coïncidence incessante du fait mystique et de l'activité ordinaire. Pour l'embrasser dans son ensemble, nous le définirions volontiers : la montée ou la descente de la conscience sur l'échelle de la spiritualité ; l'âme, ne pouvant s'arrêter à un des degrés que nous allons essayer de distinguer, voit des actes très divers se succéder en elle avec une rapidité parfois déconcertante, souvent pénible.

Une remarque importante sur les mots employés : nous restons sur le terrain des apparences, c'est aux apparences

que répondent les mots que nous employons, ces mots ne préjugent pas de la nature intime des phénomènes, le même phénomène pouvant admettre des explications différentes. C'est tout spécialement au mot « naturel » et aussi au mot « divin » que nous faisons allusion, ils sont des constatations d'apparences, rien de plus. Ainsi nous appelons « naturel » tout ce qui n'apparaît pas formellement surnaturel, même si d'autres faits évidemment ou probablement surnaturels ont concouru à établir l'état mystique où eux-mêmes se produisent. Nous n'avons eu affaire qu'à des mystiques catholiques, tous les faits peuvent donc être cryptosurnarels. Sans vouloir définir théologiquement leur nature, nous en restons à l'apparence psychologique, parce que, de quelque façon qu'on les explique ensuite, ils sont intéressants à noter et peut-être posent un problème. Tels quels, ils suggèreraient l'idée qu'il peut exister un métapsychisme ou même une mystique purement naturelle. Mais s'il était reconnu qu'il existe des faits proprement mystiques hors de la foi chrétienne, il ne serait pas prouvé pour cela que, même en dehors du christianisme, ils seraient purement naturels et produits sans l'influence de la grâce du Christ : *Verbum illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* bien loin que les expériences catholiques que nous enregistrons se produisent sans l'aide surnaturelle de Dieu qui souvent se cache pour mieux se faire trouver.

Voici donc le classement que l'expérience nous à suggéré.

Trois groupes : 1) Mystique du Concept ou prémystique ; 2) Hyperconscience ; 3) Mystique proprement divine ou Mystique proprement dite.

I. — *Mystique du Concept ou prémystique.*

Nous avons considéré longtemps Concept et Mystique comme notions étrangères. Certains faits que nous avons

classés plus haut sous la rubrique « pénétration » nous ont appris qu'il y a une manière mystique de penser par concepts, l'intuition actuelle du concept (nous ne parlons pas de son acquisition) apparaissant en relation avec un phénomène mystique, de connaissance ou d'amour, beaucoup plus spirituel, qui paraît la produire comme pour s'en vêtir.

Ici, il s'agit de faits beaucoup moins évidents, puisqu'ils ne se distinguent du mode ordinaire de penser que par un degré supérieur de « spiritualité ». Ils seront d'ailleurs peu discernables, tant qu'on n'aura pas atteint une autre forme de mystique ; mais ils sont le point suprême où peut atteindre la rationalité humaine qui, d'abord noyée dans les impressions sensibles, a péniblement conquis l'abstrait, puis arrive à fixer l'idée, comme elle fixait d'abord les réalités concrètes.

Seraient ainsi prémystiques (inutile de dire que le bon sens les discernera vite des obsédés, des exaltés, des illuminés et des sots) :

1) Plusieurs de ceux qu'on appelle dans la vie ordinaire « idéalistes », « voyants », pour qui un objectif d'ordre pratique, un idéal, devient une sorte d'absolu, ceux que la langue actuelle appellerait volontiers mystiques de l'action.

2) Une sorte de métaphysiciens qui arrivent à une « contemplation des idées »; intuitifs, ils voient des principes évidents où des philosophes plus critiques voient des « synthèses » indémontrées, des « postulats » indémontrables. Beaucoup de grands philosophes ont ainsi fait l'unité de leur pensée autour d'un concept. Ils sont souvent trop amis de la construction abstraite, du système, trop attachés à leurs idées, trop pleins d'eux-mêmes, pour s'élever à la vraie mystique.

3) Dans le domaine religieux, on qualifie parfois certains hommes avec une nuance légèrement péjorative de « surnaturels », on les taxe de « mysticisme » et ce n'est pas un pur éloge. Ce sont souvent des prémystiques à qui manque un peu le sens des réalités : ils ont comme l'intuition de

certains aphorismes spirituels, de certaines formules doctrinales. Pour eux aussi, c'est un abstrait qui est devenu un absolu. Ces prémystiques sont souvent des affectifs qui ne vont pas plus loin.

4) Les formes inférieures de l'oraison de simplicité : une vérité occupe l'âme pendant des jours et emplit la prière, répandant la lumière autour d'elle ou tout au moins s'imposant avec une évidence très particulière. L'Ecole française favorise une contemplation théologique de ce genre et sa doctrine peut mener plus avant, mais plusieurs prémystiques qui arrivent assez vite à la « simplicité » paraissent trop conceptuels pour dépasser ce premier stade.

II. — *Hyperconscience. — Les choses de l'âme saisies avec plus de vivacité ou de profondeur.*

A) *Naturelle (au sens purement empirique du mot).*

1) L'état mystique affine la conscience (psychologique), l'intérieur prend plus de relief tandis que l'extérieur s'estompe et s'efface. On arrive à comprendre les impressions de Newman enfant qui avait peine à croire à la réalité du monde extérieur, on soupçonne qu'un état semblable a été l'occasion de certaines philosophies idéalistes (Berkeley surtout, peut-être Descartes). C'est l'intuition des opérations, des états de l'âme qui est ainsi favorisée, ou de la substance de l'âme dans ses opérations. Peut-on arriver à l'intuition de la substance de l'âme en elle-même, l'expérience ne nous permet pas de l'affirmer. Ce qui est certain, c'est que des mystiques, quand ils le sont devenus, sentent qu'ils rejoignent des états de leur enfance, dont la vie extérieure, l'encombrement des occupations, la vanité les avaient fait sortir : ils vivaient alors du dedans d'eux-mêmes.

2) Ce qui précède n'était pas d'ordre religieux, voici maintenant la prise de conscience des actes religieux naturels : adoration de l'Etre, dépendance du Maître, aspiration

au Bien, crainte du Juge, amour du Père, union au Tout. Qu'on ne se laisse pas égarer par ces formules conceptuelles, il s'agit ici d'une activité différente de l'oraison de simplicité dont nous parlions tout à l'heure. La connaissance conceptuelle de Dieu a servi à mettre en branle une activité de l'âme dont elle a maintenant conscience comme de quelque chose de fondamental. C'est sans doute la forme la plus inférieure de connaissance « expérimentale » de Dieu. En cet acte où elle est elle-même plus qu'en aucun autre, où elle se saisit elle-même plus pleinement, acte d'une « réalité » très grande, elle prend conscience d'être orientée vers Dieu, elle le trouve en quelque sorte au bout de toutes ses avenues, ou mieux aux deux bouts de son unique chemin, elle cherche Dieu tellement qu'elle le trouve, elle le postule si bien qu'elle l'affirme.

3) Dans les faits que nous venons de décrire, c'est encore elle-même que l'âme connaît dans ses actes les plus profonds, qui sont la plus parfaite expression de sa nature, les plus substantiels qu'elle puisse produire, ce n'est pas encore Dieu, sauf par une sorte d'inférence. Restant sur le terrain des apparences, dans ce domaine si difficile à explorer nous avons cru constater qu'il y a des actes différents de ceux-là, qui sont vraiment une sorte de sentiment (connaissance obscure) de la présence de Dieu, une sorte de toucher de Dieu présent à l'âme. Non pas seulement des actes faibles qui ne dépassent guère la conscience sourde, mais des actes forts qui peuvent s'imposer à la conscience claire (nous allions dire : la tyranniser), bien que leur contenu objectif reste parfaitement indistinct et obscur. L'âme sent alors un Autre présent en elle, elle se sent baigner en Lui, elle bute à Lui, comme on se heurte dans l'ombre à un mur ; la connaissance (au moins la conscience réflexe) du moi, faisant toujours partie de cette expérience. On retrouvera ici sans doute les descriptions classiques de la première nuit, mais il importe de noter que ces états n'ont parfois aucun rapport *perçu* avec le surnaturel et que, dans

l'expérience même, il n'y a rien de spécifiquement chrétien, rien qui rappelle une donnée empruntée à la révélation, qui laisse soupçonner une influence quelconque de la vertu de foi. L'âme se trouve un beau jour au fond d'elle-même en face d'un Inconnu et non pas du Dieu d'Abraham ou de Jésus. Dans la plupart des cas, l'âme rabat facilement son expérience sur le plan de la foi, surtout quand l'état n'est pas violent, mais d'autres fois c'est difficile ou même en quelque sorte impossible et un doute vague contre les choses de la foi ou bien même une forte incrédulité accompagne ou suit cette expérience, qui paraît bien en être seule la cause. Ce qu'au contact des faits, on est porté à expliquer de cette manière : l'évolution spirituelle de l'âme l'a mise en possession d'une connaissance de Dieu d'une grande saveur de réalité ; cette connaissance d'autre part s'empare puissamment de l'âme (et souvent gêne ses autres activités) tandis que la connaissance de foi qui, à cette date, est encore de l'ordre conceptuel paraît extérieure à l'âme, purement notionnelle et pour tout dire « irréelle ». Irréalité de la foi, tentation de la première nuit. C'est l'extériorité et même le conflit, nettement constaté, entre cette expérience et la foi qui nous impose de la qualifier, empiriquement, de « naturelle » sans prononcer sur ce qu'elle est, réellement. Ajoutons seulement que, toujours du point de vue de l'expérience, on n'a pas plus de raison de qualifier de diabolique la tentation contre la foi que de surnaturelle la connaissance de Dieu : on a l'impression d'être en présence de forces naturelles, de phénomènes sains et normaux dont l'effet final est toujours bienfaisant. Puisqu'il s'agit d'expériences catholiques, les théologiens seront particulièrement en droit d'affirmer la médiation de Jésus et les psychologues pourront parler de l'influence, au moins lointaine, de la révélation qui, ayant dès longtemps imprégné l'âme de vérité, l'a mise à même d'atteindre le fond de sa nature en prenant conscience (obscure, mais forte) de Celui qui est en elle, tout comme Ste Térèse, après des grâces plus signa-

lées et nettement surnaturelles, a découvert en elle, un jour, une présence de Dieu autre que la présence de grâce.

B) *Hyperconscience surnaturelle.*

Suffit-il à l'âme d'être spiritualisée pour prendre conscience des opérations de la grâce, ou cette hyperconscience est-elle elle-même une grâce, c'est ce que l'expérience n'apprend pas. En tout cas, ici les expériences sont en liaison avec le surnaturel, ont un contenu surnaturel, c'est avec le Dieu de la foi, Jésus ou les personnes divines ou confusément le Dieu trine que l'âme se perçoit en relation. On pourrait se demander si les expériences dont nous allons faire état sont vraiment différentes dans leur fond mystique de celle que nous venons de décrire et si l'on ne pourrait pas expliquer leurs apparences surnaturelles par le rabattement, la projection du fait mystique sur un plan plus conceptuel ou même sensible. Autant que l'observation de faits si subtils permet une modeste affirmation, nous croyons qu'indépendamment de tout rabattement, c'est une vertu surnaturelle qui est ici spirituellement vécue, c'est une connaissance de foi qui est ici intériorisée. Question de fait qui laisse ouvert le champ des théories. Nous en rejoignons ici de bien connues, en particulier le « surnaturel conscient » du P. Bainvel et le mode suprahumain des dons du S. Esprit, surtout si on traduit « suprahumain » par « hyperconscient ». Mais nous n'abordons pas la théorie et nous voulons simplement grouper commodément nos observations. Nous ne nous servirons pas du cadre des dons, parce que, pour les y faire entrer, nous devrions un peu solliciter les faits dont nous disposons. Au contraire l'expérience nous impose les deux grandes divisions : Prière et Action.

Prière. Elle s'étale en grandes nappes ou bien surgit en fusées rapides et fréquentes qui éclairent un instant le fond obscur d'où elles sortent. Une seule des vertus théologales le plus souvent en constitue la dominante.

Avec l'hyperconscience de la *foi* nous retrouvons la théorie du P. de La Taille qui correspond à certains faits observés. Nous n'en sommes plus à la sublimation des concepts telle que nous l'avons notée dans l'oraison de simplicité. C'est l'acte lui-même qui apparaît ici sublimé et pénétré par une conscience plus spirituelle. Certaines doctrines sont souvent privilégiées par rapport à d'autres qui sont comme rejetées dans l'ombre par l'abondance de lumière qui inonde les premières. Parfois l'âme n'a à sa disposition qu'un seul acte de foi mystique et est gênée dans la production des autres ; parfois la sphère éclairée croît ou décroît d'amplitude ; quelquefois l'âme au sortir de la contemplation (apparemment naturelle) de Dieu où la foi a été difficile, a l'impression d'être transportée dans un autre domaine et recouvre successivement la faculté de faire des actes de foi à telle et telle doctrine qui alors avait paru incroyable.

Moins de variété observée dans ceux qu'on pourrait appeler les mystiques de la *Confiance*. Justus ex *spe* vivit. Ils se suspendent à Dieu avec une persévérance inlassable dans la même attitude. D'autres grâces d'oraison se joignent d'ailleurs à ce fonds prédominant.

Certaines définitions données de la Contemplation Surnaturelle, attention amoureuse, conviennent plus particulièrement à l'hyperconscience de la *Charité*, mais le mot Contemplation n'est guère de mise, car cette voie n'est pas de lumière et plus d'un s'est troublé en remarquant que le contenu objectif de son expérience religieuse était vraiment pauvre, pouvait se réduire au seul nom de Jésus ou s'exprimer en ce seul mouvement d'amour surnaturel : « Mon Dieu ». Mais tandis que les mystiques de la foi, plus fréquemment éclairés, en sont souvent réduits à la clarté froide (don d'intelligence), ici la connaissance d'amour, avec son contenu si pauvre, est habituellement savoureuse (don de sagesse).

Action. M. Maritain, dans un article remarquable de

la *Vie Spirituelle*, a attiré très opportunément l'attention sur une forme fréquente de la vie mystique : la présence de Dieu dans l'action. En agissant, l'âme se voit agréable à Dieu, unie à Dieu, vivant en Dieu. Parfois l'âme se sent libre d'agir comme à sa guise (*Ama et fac quod vis*), sûre d'être aiguillée et gardée par Dieu : sa spontanéité toute sainte est devenue comme une spontanéité de grâce; parfois elle est comme surveillée et enchaînée, par une puissance ou un amour (tantôt l'une, tantôt l'autre), sévère ou tendre, mais toujours exigeant; ou bien (ce qu'on appellerait proprement l'hyperconscience de la grâce), elle se sent, plus ou moins constamment suivant les cas, inspirée ou mue par Dieu.

Toutes ces grâces d'hyperconscience donnent à l'âme l'impression d'être unie à Dieu, de le sentir en soi et on pourrait croire qu'elles suffisent à expliquer les plus hauts états mystiques qui n'auraient avec les autres qu'une différence de degrés. Il semble pourtant que l'expérience donne une autre leçon et qu'au risque de ne pas boucler une synthèse commencée, il faille mettre à part ce que nous appelons, faute d'une autre expression :

III. — *Mystique divine ou Mystique proprement dite.*

Certains mystiques se retrouvent tout entiers dans les descriptions données, d'autres non, qui ne paraissent pas avoir un moindre don d'analyse pénétrante. Sans doute faut-il les croire, quand ils déclarent impossible de réduire à l'unité des phénomènes trop dissemblables, quand ils affirment une coupure nette d'avec ce qui précède et souvent aussi d'avec ce qui suit. Les caractères distinctifs de ces grâces spéciales paraissent être d'abord et surtout la nouveauté de la chose, l'entrée subite de Dieu dans l'âme, la certitude que c'est Lui, que l'âme est perdue en Lui. Caractères accessoires : la certitude d'être en grâce avec Lui, parfois le sentiment de l'innocence, la douceur virginale d'un amour qui se sent

possédé par Celui qu'il aime. Le mot « union » est celui qui plaît le plus à ces favorisés de l'Amour divin ; mais ici s'applique très spécialement ce que nous avons dit de la « pénétration », cette grâce fondamentale a des enveloppes diverses : parole, image, blessure, étreinte... A ces hauteurs, moins que jamais, l'observation peut prétendre se transformer en explication : à s'en tenir à son témoignage, on croirait qu'il n'y a de vraiment divin que Dieu et que se produit ici l'hyperconscience, non plus de la grâce créée, mais de la grâce increéée, bien que plusieurs voiles ou obstacles s'interposent entre l'âme et Dieu. Au contraire des moments précédents, ce n'est *peut-être* pas l'obstacle moral qui est ici le plus soupçonné, à cause, semble-t-il, de l'intense purification que ces grâces produisent ; on croirait plus volontiers à des obstacles physiques : l'âme trop matérielle, trop unie au corps et aussi l'âme trop agissante, pas assez passive et empêchant par son action même ou ses réactions, par l'acte même de connaissance ou d'amour qu'elle doit bien produire, le contact de substance à substance qui est réservé à l'autre vie. C'est ainsi que l'observation nous paraît poser le problème des grâces éminentes, mais encore une fois, ce n'est pas à elle de le résoudre.

L'initiative divine apparaît ici, mais ici seulement, souveraine : sans cependant qu'on puisse dire toujours qu'il n'y a pas eu de préparations et que, toute gratuite qu'elle est, elle ne s'insère pas dans la trame de la vie et qu'elle n'est pas en un sens postulée par l'histoire de cette âme. En particulier ces grâces ont très souvent une influence très grande sur la spiritualisation (au sens que nous avons dit) de la vie : elles sont une date. Plus rarement, elles ne sont qu'une anticipation lointaine et les traces laissées dans l'âme seront plusieurs années avant de réapparaître, ou bien un accident sans conséquence dans l'allure psychologique de la vie, même dans des cas où elles ont été préparées par un certain essor mystique : elles sont données dans un but ascétique et l'âme est ramenée une fois pour toutes sur ce

plan. Les faits ainsi observés laissent supposer que ces grâces élevées, mystiques entre les mystiques, ne sont pas réservées aux seuls mystiques, qu'ils ne les reçoivent peut-être pas plus souvent que les autres, que leur seul privilège, si c'en est un, est de les apercevoir mieux, de les distinguer mieux des consolations dites ordinaires et d'en voir se prolonger ou même se perpétuer les conséquences psychologiques.

Et ceci nous amène à la conclusion de ces notes. Elle prétend être, elle aussi, purement expérimentale, c'est-à-dire qu'elle peut être contredite, dans les termes, par une théorie qui expliquerait d'une manière plus profonde les apparences qu'elle expose, de même qu'un écrivain de la revue a pu très justement assimiler l'absence de Dieu à la présence de Dieu. Au contact des faits mystiques, on ne peut douter que la vie mystique pour l'homme, et, si l'on veut, le mariage spirituel pour le chrétien ne soit vraiment partie intégrante de la perfection *ontologique*, la forme supérieure, le couronnement idéal de la vie religieuse. La mystique est une des formes du génie humain, comme le génie poétique ou philosophique, d'autant plus élevée qu'elle n'existe qu'en puissance obédientielle et qu'elle réclame, surtout pour son développement ultime, une spéciale intervention de Dieu. Il s'ensuit de cette perfection même qu'elle n'est pas à la portée de tous : nous ne sommes pas tous des génies, nous ne sommes pas tous des poètes ou des philosophes : de par les limites de notre nature, de par la mesure de grâce qui nous est départie, le plus souvent en harmonie avec cette nature, nous vivons sur des plans psychologiques différents. Il en ira ordinairement des mystiques comme des orateurs : *fiunt oratores*, ceux-là seuls le deviennent qui, de naissance, le sont en puissance. Quand N.-S. nous recommande d'être parfaits, il nous recommande aussi de ne pas essayer d'ajouter une coudée à notre taille, c'est à

la perfection de la charité et de la vie morale qu'elle commande qu'il nous exhorte.

Même pour les mystiques, ce n'est pas l'intention divine qu'ils arrivent à la perfection de la vie mystique sur cette terre. « *Inchoatio vitae aeternae* », il suffit de la foi. Ils sentent eux-mêmes souvent que, fussent-ils fidèles, leur histoire est préformée et leur évolution spirituelle limitée : *Multae mansiones*. C'est parfois dans la prière, dans l'union élevée qu'ils apprennent que, sans faute de leur part, ils sont arrivés au point culminant de leur essor mystique et qu'au banquet, avant la consommation, ils ne pourront s'approcher plus près de l'Epoux.

Dans la famille humaine, même dans les familles religieuses, ils ne sont qu'une minorité et ne souffrent peut-être de rien plus que de la trop haute idée qu'on se fait souvent de tout le domaine mystique. Extraordinaire sainteté ou sotte illusion, entre ces extrêmes que de degrés nous révèle l'observation, quand elle est légèrement avertie. En regard des grands mystiques, que de prémystiques, semimystiques, petits mystiques qui risquent de ne pas réaliser leur modeste destinée, de ne pas répondre aux intentions de la divine Providence, s'ils ne sont pas compris et aidés dans leur ligne, surtout s'ils en sont détournés. Parce qu'ils ne sont pas encore parfaits dans l'exercice des vertus, on refuse de les croire, on les taxe (à raison en partie souvent) de naïveté ou de prétention, sans se douter qu'on met en danger leur perfection et parfois leur salut. Car si l'expérience nous a appris que la mystique n'est pas pour tous le chemin de la perfection, elle nous a enseigné avec la même évidence qu'elle est pour *quelques-uns*, même des commençants, même des pécheurs, même des imparfaits et des faibles, la voie unique vers la vérité et la vie.

Jean Gobert.

NOTES ET DOCUMENTS

LE MOINE ET LE STOICIEN

(Le Stoïcisme et la Philosophie du Désert)

L'auteur de ces pages avait d'abord le dessein d'éclairer de quelques remarques au bas des pages le recueil d'extraits des Pères du Désert que nous avons annoncé. (Les Pères du Désert, *par J. Bremond, Introduction par H. Bremond. Collection des Moralistes Chrétiens, Gabalda, Paris). L'importance et l'intérêt du sujet l'a entraîné, au-delà des limites assignées aux notes de ce recueil, et il a présenté son étude dans l'article que nous publions.*

On a défini la Morale du désert le « Stoïcisme des humbles ». Cela est mal dit. Il est très vrai que le Stoïcisme est une philosophie éminemment, exclusivement aristocratique comme d'ailleurs l'Epicurisme lui-même ou l'Eudémonisme aristotélicien. On n'entend pas une telle doctrine sans une culture préalable. Pour la pratiquer, il faut des loisirs. L'artisan, l'homme de peine, — sinon l'esclave de luxe ou l'affranchi, — le pauvre tout court est au-dessous de la vertu philosophique. Je ne dirai pas du Stoïcisme qu'il est inhumain : il n'aurait pas vécu ; mais il n'est pas assez humain pour être universel.

Les petits sont les privilégiés de l'Evangile. « Beati pauperes ». « Nisi efficiamini sicut parvuli ». Mais tous les hommes sont appelés à être petits. La Morale du désert, qui n'est autre que la Morale des Béatitudes évangéliques, s'adresse à tous. La science humaine y sert de peu, mais elle n'est pas nécessairement un obstacle, ni la noblesse, ni même la couronne. La grâce la met à la portée de tous, de

Moyse ancien brigand, de Paul le Simple, et d'Arsène « père des empereurs ».

Cela dit, il est utile de comparer ces deux « philosophies », si différentes et d'autre part si voisines, que l'on a pu sans trop d'invraisemblance attribuer à S. Nil une adaptation monastique du manuel d'Epictète.

Du point de vue de la consistance systématique, le Stoïcisme (philosophie complète, logique, physique et morale) paraîtrait avoir tout l'avantage. Le Monachisme du désert est une Vie. La *Théorie* lentement élaborée par l'expérience de cette vie, écrite d'après les Maîtres, n'est pas un système. Elle suppose les principes de l'Evangile et de la tradition catholique. Sans aucune prétention à la nouveauté doctrinale, c'est une œuvre merveilleuse de psychologie spirituelle appliquée.

Ecoutons le Stoïque : « Le bien de l'homme n'est pas dans le plaisir, satisfaction de l'appétit animal commun à à l'homme et à la brute, il est dans la *raison* qui le distingue Apprenons à bien *penser*. Mais si penser est notre activité propre par laquelle l'individu humain prend conscience de sa personnalité, il est encore principe d'union entre les hommes, et d'universalité. Par la pensée je communique et je m'entends avec mon semblable, tandis que l'appétit divise ; par la pensée, je deviens toute chose, j'entre en communion avec la raison universelle. Il dépend de moi de penser ainsi. C'est donc mon bien. Le reste, tout ce qui ne dépend pas de moi, ne me regarde pas ou ne m'est qu'une matière de bien penser. La douleur, la pauvreté, la mort, ce ne sont des maux qu'à celui qui s'imagine que ce soient des maux... » Tout cela est trop connu pour que j'y insiste.

Mais nous devons noter l'aspect social du Stoïcisme. Il faut suivre la Nature, c'est-à-dire la Raison Cosmique. Acceptons tout ce qui arrive, et qui est nécessaire et raisonnable (quoique l'on ne voie pas toujours comment). Mais la Raison se manifeste encore et réclame notre concours actif dans toute ordination qui dépasse l'intérêt individuel, d'autant plus impérieuse qu'elle est plus générale : dans la famille, plus encore dans la République, dans la loi d'Etat.

Pour le Stoïcien, au-dessus des nations il y a la Cité de Jupiter, Cité universelle des Esprits, mais être bon citoyen là où le destin nous a placés, obéir aux lois, remplir sa fonction sociale, faire son métier de juge, de soldat ou d'empereur, c'est encore suivre la raison, c'est même la seule manière efficace de contribuer à l'ordre universel.

Le Stoïcisme se donne pour une philosophie raisonnée, individuelle et sociale. Et c'est au nom de la *raison* et au nom de la *société* qu'il réprouve l'héroïsme chrétien. Entendons Marc Aurèle : « L'état (de préparation à la mort), qu'il provienne d'un *jugement personnel*, non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les Chrétiens. Qu'il soit raisonné, grave,... sans pose théâtrale ! (1) ».

C'est cela, le chrétien qui méprise la mort, le martyr ou l'ascète du désert n'a pas de *principes médités*, il n'est pas *sérieux*. Il joue un rôle d'opposition, non de conformité à la Nature. Son attitude est celle d'un tragédien. Soyons graves. Soyons simples. Ne jouons pas la tragédie.

Je ferais bon marché de la *gravité* philosoohique, σεμνότη. Mais est-il vrai que nos héros manquent de simplicité? Le dernier grief serait le plus sérieux s'il n'était manifeste, à qui a vécu tant soit peu dans la familiarité des Pères, qu'il porte à faux. On peut, au contraire, le retourner contre le Stoïque. Notre moine, même dans ses excès occasionnels qu'il faut reconnaître et expliquer, — est naturel et spontané. Le Stoïcien est tendu, *appliqué*, toujours occupé, de très bonne foi, de se composer intérieurement et extérieurement dans une attitude raisonnable. Professeur, — ou bon élève du professeur, — de maintien moral, ou acteur consciencieux qui répète son rôle. C'est lui le tragédien.

Enfin le Stoïque condamne la Solitude du Moine. Le Moine ermite ou cénobite se retranche de la Société des hommes, de la grande cité. Il condamne le monde, il est « ennemi du genre humain », anti-social au premier chef.

(1) Marc Aurèle, XI, 3. Trad. Trannoy.

Et maintenant, demandons au Moine, — non pas aux grands maîtres Antoine ou Pachôme, — mais de préférence à un moine de seconde zone, un peu étroit, inclinant au jansénisme, — demandons-lui ce qu'il pense du Stoïcisme. Il n'a qu'un mot pour le réprouver : Orgueil.

Superbe diabolique, dit Pascal, simplificateur de génie. Eh oui ! Il y a dans le Stoïcisme de l'orgueil, et l'orgueil vient du diable. Mais il y a autre chose, le bon grain avec l'ivraie. *Non est totus in maligno.*

Essayons de démêler cela et de rapprocher de nous le pauvre ignorant qu'est ce docte raisonneur — l'homme qui se dit Stoïcien — quitte à montrer qu'un stoïcisme systématique conséquent, exclusif, est une doctrine d'orgueil et finalement de mort.

Orgueil, dira-t-on ? Il se met à part, au-dessus de tous. Je dis fierté et bonne fierté. Fierté monastique : le moine au-dessus des rois, n'est-ce pas un thème cher à Chrysostome, un lieu commun de la littérature ascétique ?

Et Epictète, comme le moine, paraît humble pour son propre compte, humble avec les hommes. Il ne se donne pas pour le Sage immuable, infaillible, impeccable. Il laisse ce ridicule à la vertu romaine d'un Caton, dont Cicéron se moque si agréablement. Il pense n'être encore qu'un apprenti. Il prêche même cette humilité :

« Est-il possible d'être sans péché ? C'est impossible, mais l'on peut tendre constamment vers ce but de ne pécher jamais. Heureux si, nous appliquant de la sorte, nous évitons quelque faute (1) ».

Et cela nous rend indulgents :

« Si cet homme a péché, dit Marc Aurèle, il en aura tout le dommage, mais peut-être n'a-t-il pas péché (2) ».

(1) Epict., IV, 12.

(2) Marc Aurèle, IX, 38. Humble et fier tour à tour et cette alternance plaît : « Si on demande au philosophe : « Qui es-tu pour faire la « leçon aux hommes ? » Il répond : « Allez demander au taureau pour-« quoi de tout le troupeau, seul il tient tête au lion. Dans toutes les ra-« ces, il y a des êtres d'exception, une élite dans les troupeaux, chez « les chiens, les chevaux, les abeilles. Ne dis pas à celui qui est de l'é-« lite : « Qui donc es-tu ? » ou il pourra te répondre : « Je suis comme « la pourpre dans le vêtement. Laisse-moi être différent des autres ou « prends-toi à ma nature qui m'a fait différent et supérieur aux autres ».

Je citerai ici d'abord les textes les plus « chrétiens » des stoïques, d'Epictète et de préférence de ses *Entretiens*, de l'Epictète vrai, qui ne fait pas de sentences, libre, familier, un peu rude, mais sincère et convaincu, et qui, beaucoup plus, à mon sens, que Marc Aurèle, nous donne l'impression d'un Stoïcisme vivant.

Eloge du cynique ou comme l'entend Epictète, du parfait stoïcien :

« *Eloge du cynique.* Ce n'est pas l'habit qui fait le cynique, ni la longue barbe.

« Et d'abord, *on ne l'est pas sans vocation.* Entreprendre une si grande chose sans l'appel, *sans le secours de Dieu*, c'est s'exposer à sa colère.

Les hommes se cachent dans leurs maisons pour faire ce qu'il leur plaît. Au cynique, la modestie doit tenir lieu de murs et des ténèbres où les autres se cachent.

« Il doit être indifférent à la vie, à la mort, à l'exil. Et peut-il être banni ? Où qu'il aille, *ne trouvera-t-il pas à converser avec Dieu ?*

« Il doit prêcher d'exemple. « Regardez-moi, je n'ai pas « de ville, pas de maison, pas d'argent, pas d'esclave ; je « couche sur la terre nue. Je n'ai ni femme, ni enfant, mais « la terre et le ciel et un méchant manteau. Et que me « manque-t-il ? Ne suis-je pas sans souci, sans crainte, libre « enfin ? Qui de vous m'a surpris, fâché de ce qui arrive, « frustré dans mon désir, prenant à partie Dieu et les hom- « mes ? Qui de vous m'a vu d'humeur sombre ? Ceux que « vous regardez de très bas, ceux que vous craignez, je les « tiens pour ce qu'ils sont, des esclaves. C'est le cynique « — et vous le sentez bien — qui est votre maître et votre « roi (1) ».

Il parle du parfait Stoïque, et il en parle à un jeune homme qui se croit appelé. Et il ajoute : « Médite plus sûrement avant de rien entreprendre, consulte ton bon génie, *n'entreprends rien sans Dieu* ».

Ce point est remarquable. Il convient d'y insister. Un

(Epict., III, 1). Et cela peut encore s'entendre « Ad majora sum ». Je n'y trouve rien de diabolique.

(1) Epict., III, 22.

tel héroïsme de vertu n'est pas de l'homme tout seul, il vient de Dieu.

Cette note de piété n'est pas rare dans la philosophie d'Epictète. Si on lui reproche d'être inutile à la Société, il répond qu'il remplit une fonction sociale. Il loue Dieu au nom de tous.

« Quelle parole suffira à louer cette providence? Si nous étions raisonnables, trouverions-nous autre chose à faire que chanter la divinité, la bénir, raconter ses grâces? Ne devrions-nous pas aux champs, au labour, à table, chanter l'hymne qui lui convient? Dieu est grand qui nous a donné des instruments pour travailler la terre. Dieu est grand : il nous a donné les mains, la bouche, les organes pour avaler et digérer, pour respirer même en dormant. Louons Dieu pour cette croissance insensible de notre corps, pour tous ses bienfaits. Mais la plus haute et divine louange est pour le plus excellent bienfait, ce pouvoir de lui obéir, de nous conformer à l'ordre de sa nature. Eh quoi! Puisque vous êtes tous comme aveuglés, ne fallait-il pas qu'il y en eût un pour remplir cet office nécessaire, et, *au nom de tous, chanter et bénir Dieu?* Et que puis-je autre chose, vieillard boîteux, que répéter ce cantique : Si j'étais rossignol, je ferais l'office de rossignol. Je suis animal raisonnable, je dois remplir l'office de la raison qui est de bénir Dieu. C'est mon œuvre propre. Je la fais. Je ne quitterai pas ce poste tant qu'il me sera donné, et je ne cesserai pas de vous exhorter à la même louange.... (1) ».

Je choisis les bons textes. Il y en a d'autres. Mais quand on lit de tels passages, on croit le Stoïque à la limite du désert, tout près de nos héros. N'y aurait-il eu entre eux qu'un malentendu déplorable? Si le Stoïque avait été plus curieux de la vie intime des Moines; si le moine s'était prêté de bonne grâce à cette enquête; si cette rencontre merveilleuse avait eu lieu, l'entretien d'un Poemen et d'un Epictète! Et qui nous dit qu'elle n'a pas eu lieu? Le cas a dû se présenter du philosophe converti par le moine et qui, au désert, n'aura pas cru exercer autre chose qu'un stoïcisme surnaturalisé. A son tour, il aura attiré des confrères.

(1) Epict., I, 16.

Au reproche : « Eh quoi ! tu nous abandonnes, tu as quitté le manteau, tu n'es plus stoïque », il aura répondu : « Stoïque, plus que jamais ! Je croyais l'être, je le suis maintenant, autrement que vous, plus que vous ».

En effet, il aura dégagé, purifié l'élément vivant du stoïcisme. Il aura tout gagné, rien perdu.

Cela dit, reste à montrer que le Stoïcisme systématique, par son principe métaphysique, et dans ses effets, est une philosophie de vaine exaltation de la raison individuelle, d'orgueil stérile.

La piété stoïcienne qui nous touchait dans Epictète, l'idée même de bonté divine et de Providence, contredit le principe métaphysique du système, la déification d'une raison universelle impersonnelle, le feu animé, ce feu raisonnable dont notre esprit n'est qu'une étincelle. Cette Raison nécessaire et nécessitante, « volonté » aussi insensible que la table de pierre où est inscrite la loi, Epictète s'exalte à la louer. Il ne la prie pas vraiment. L'idée de prière, d'impuissance personnelle, de secours demandé à une volonté supérieure révolte l'orgueil stoïcien. Prier, comme Platon nous y exhorte, indigne faiblesse ! La raison souveraine n'est-elle pas en toi ? Que demander au dieu ? Que les choses soient autrement qu'elles ne sont ? Absurdité. Lui demander le bonheur ? Le bonheur est en toi seul. Nie le mal, et il n'est plus de mal. Accepte tout comme bien, et il est bien. La volonté est ici souveraine. Et dans l'exaltation de cette souveraineté, le Stoïque méconnaît les conditions d'une vie morale, humaine, condamne les passions, nie la douleur. Mais au sommet de cet orgueil, il se trouve infiniment seul et triste. Tout doit lui être indifférent, qui ne dépend pas de lui. Il ne peut rien changer à un ordre nécessaire. Il ne lui reste que d'accepter au terme le Néant. Il n'a pas d'objet positif si ce n'est de vouloir pour vouloir. Tel est le Stoïque. Pour lui, rien à faire, pas de belle aventure à courir, pas d'âme à perdre ou à sauver. Tout se réduit à l'acceptation du Néant inévitable. Alors cette piété qui s'exprimait tout à l'heure en termes si humbles manquant d'objet, revient sur elle-même. Le Stoïque finit par

adorer la raison en lui-même, sa propre raison, sa propre vertu.

Les extrêmes se touchent. Le Dieu du Stoïcien est la raison universelle. Il peut *s'humilier* devant elle, n'étant qu'une part infime dans le vaste dessein, sa raison, une étincelle de raison. Qu'est-il après tout ? « Une petite âme qui porte un cadavre ». Mais, cette sagesse qu'il proclame, il ne la voit pas dans l'Univers ; l'ordre moral n'est que dans sa pensée et sa conduite. Au dehors, c'est crime ou folie (1). Il est donc amené à s'abstraire de ce monde en fait mauvais, à « se rouler en boule » *teres atque rotundus,* pour vivre seul avec lui-même, avec son génie intérieur. Et le génie intérieur est à chacun sa propre raison (2). Voyez le fruit de la doctrine dans le plus illustre et le plus sincère disciple. Rien de noble, a-t-on dit, rien de pur comme les conseils, les encouragements que Marc Aurèle se donne à lui-même : Garder son âme pure, honorer son âme, la raison, le dieu intérieur. Faire du bien aux hommes comme la vigne produit la grappe, sans attendre de retour. Indulgence inlassable. Pourquoi s'irriter contre les méchants ? Il n'est pas en leur pouvoir de faire tort au sage. D'ailleurs, tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils font est nécessaire. Il entre dans l'indiscutable plan divin.

« Quoiqu'il arrive, garder la paix, la liberté. Indifférence à tout ce qui ne dépend pas de nous. Il dépend toujours de nous de consentir à tout ce qui arrive, de nous conformer à l'ordre naturel, à la volonté de Dieu. « Faire bon visage à la mort (3) ».

Mais voici comme il continue et achève. Je résume. Je ne lui prête rien qu'il n'ait dit une ou plusieurs fois.

« *Soutiens cette attitude*, ô mon âme, ce n'est pas pour longtemps ».

(1) Tout est divin dans l'ensemble. Dans le détail, tout est mauvais. Il faut croire que dans cette somme de maux la raison universelle fait un univers excellent : « The world is the best of all possible worlds and everything in it a necessary evil » (CAIRD. *Evolution of Theology in the Greek Philos.*, citant BRADLEY).

(2) Marc Aurèle, V, 27.

(3) Marc Aurèle, IX, 3.

Il lui échappe ce cri d'impatience et de dégoût :

« La vie est comme un amphithéâtre. Toujours le même spectacle, ennuyeux, écœurant. Combien de temps encore... (1) »

C'est la raison qui ordonne tout, quoique au dehors tout autour de toi tu ne voies rien de raisonnable, mais seulement cruauté, bassesse, corruption. Rentre en toi-même, là du moins tu trouveras la raison, le dieu intérieur.

« Roule-toi en boule pour ne plus donner prise aux choses du dehors (2) ».

Et cette raison personnelle, l'âme du sage, le dieu intérieur, est-elle assurée de durer ? Non, elle est presque sûre du contraire, que la mort est définitive, même pour le plus sage et le plus pieux des hommes, sa petite lumière s'éteint pour toujours.

Ainsi l'ont voulu les dieux et le dieu. Il ne dépend pas de nous, il ne faut pas se fâcher.

« Ami, tu as joué ton rôle, c'est le moment de t'en aller. Mais je n'ai joué que trois actes ! — Trois actes ! c'est pour toi toute la comédie. Un autre que toi décide de cela. Celui qui a combiné tes éléments est la cause de leur dissolution. Tu n'y es pour rien. Pars donc de bonne grâce. Celui qui te congédie est sans colère (3) ».

Ἵλεως, benignus, sans colère, mais aussi sans amour. Nécessaire, inexorable. C'est par un heureux illogisme que le Stoïcien songe à l'aimer, à le prier même. Toute la réalité vivante de cette divinité est dans le dieu intérieur, la raison personnelle. En dehors, c'est une loi, une abstraction, et l'on ne voit plus guère l'avantage, au point de vue moral, de cette raison impersonnelle sur le hasard des Stoïciens.

Le bon élève, Marc Aurèle, ne le voit pas toujours. Peut-être bien que tout est sans raison : « Si tout est vain, toi du moins ne sois pas en vain (4) ». Mot suprême de cette sagesse : Dans l'absurdité universelle, tâche que ta vie ait un sens !

(1) Marc Aurèle, VI, 46.
(2) Marc Aurèle, VIII, 41 ; XII, 3.
(3) Marc Aurèle, XII fin.
(4) Marc Aurèle, IX, 38

Caird, qui a fait du stoïcisme la critique la plus pénétrante, a bien noté cela : « L'optimisme d'aveugle volonté est caractéristique du noble et triste Marc Aurèle, qui est toujours à vous déclarer sa foi dans la perfection d'un Univers où il ne peut trouver que désappointement (1) », Renan remarque aussi « *l'effort désespéré qui fait l'essence* » *de cette philosophie* (2).

Ennui, aspiration à la mort totale, au néant. « Mourir se délasser de cette *tension*, de cet effort sans but et sans foi qui constitue la vie même (3) ». Et si la mort tarde à venir, si la vie est trop insupportable, il dépend de nous d'en sortir.

« La chambre est enfumée. Si je ne suis pas trop incommodé, je reste. Sinon, je m'en vais. Se rappeler et tenir fermement que la porte est toujours ouverte ».

C'est Marc Aurèle qui parle ainsi, après Epictète. Ainsi le Stoïcisme s'achève en méditation de mort, de mort définitive, de néant.

Quiconque entrera tant soit peu dans l'intimité des moines devra se rendre à l'évidence de leur extraordinaire vitalité. Leur discipline est vraiment une philosophie de vie. Dans la solitude, le silence, l'apparente immobilité, leur vie est intense, heureuse et débordante. Ils donnent de leur trop plein à ceux qui les approchent. Ils sont un principe de vie pour toute l'Eglise.

A aucun moment de leur carrière, ni au début, ni au terme, ce ne sont des inertes ou des ennuyés. Il prend à Macaire un désir très fort de retourner à Alexandrie pour y travailler. Mais tout considéré, il trouve qu'il a encore plus à faire au désert.

Le Stoïcien, seul avec lui-même, n'a rien à faire. Tout se fait sans lui. Le Moine prie, et c'est une œuvre qui n'a pas de terme, ce commerce intime avec le Dieu personnel, infini, comme du serviteur avec le maître, de l'ami avec l'ami. Et il fait vraiment quelque chose, il collabore à l'œu-

(1) *Evolution of Theology in the Greek Philos.*, II, p 128.
(2) Renan, *Marc Aurèle*, p. 171.
(3) Guyau, *Introduction au Manuel d'Epictète*, p. XL.

vre du salut. Sa vie a l'intérêt de l'aventure et du risque. Il sauve son âme qu'il pourrait perdre. Il aide à sauver d'autres âmes ; il soutient par la prière les pasteurs et toute l'Eglise.

Ceux qui le disent insociable ont-ils lu, même distraitement, l'histoire d'Antoine de S. Athanase ?

« Quand, après vingt ans de solitude, le Saint, assiégé par la foule des admirateurs, des dévots, des curieux, apparut comme un nouvel initié sur le seuil du sanctuaire, ce fut une stupeur, tant son visage avait de grâce, sa présence corporelle de dignité. L'isolement, la lutte quotidienne avec les démons n'avaient laissé en lui aucune rudesse, aucune âpreté. Le souvenir des péchés ne lui faisait pas froncer le sourcil, il était gai sans rire aux éclats. Sa parole touchait les cœurs (1). »

Mais bien loin que son isolement temporaire ou définitif retranche le Moine de la société, il remplit une *fonction sociale*. Si l'on doute de la place qu'il occupe dans l'Eglise de Dieu, qu'on interroge Athanase et encore ces grands hommes Chrysostome, Grégoire, Basile, Augustin. Ceux-là, je pense, ne sont pas des isolés de la société chrétienne. Et ce sont des moines. Ils l'ont été ou ils ont voulu l'être et ils voudraient le redevenir. Ils ont gardé l'esprit monastique. Le cœur de Chrysostome s'attendrit quand il pense au désert, il envie le bonheur des solitaires, mais il leur rappelle leur mission. Dégagés des soucis de richesse et d'honneur, proches du ciel ; de leurs sommets qu'ils regardent en bas, qu'ils se souviennent qu'ils sont élus pour le salut de tous !

« Qu'ils m'entendent ceux qui occupent les sommets des monts, qui de toute manière se sont crucifiés au monde et que chacun, selon son pouvoir, s'occupe de fortifier les pasteurs par les prières, par la concorde, par l'amour. Qu'ils sachent bien que s'ils négligent ce devoir sous prétexte qu'ils ont quitté le monde, leur vie n'a plus de sens, leur sagesse a perdu sa pointe... (2) ».

(1) C'est le sens du passage, d'ailleurs reproduit avec d'assez fortes variantes dans Rosweyde, *Vitae Patrum*. Cf. St Athanase, PG 26, 864, et Migne, *Vitae Patrum*, PL. 73, 134,

(2) Chrysostome, *De beato Philogonio*, 3, PG 48, 752..

S'ils oubliaient ce devoir, les chrétiens du monde le leur rappelleraient. La solitude devient pour le pieux séculier un lieu de rafraîchissement et de vacances spirituelles.

Le cœur du moine est partagé. Demeurer seul avec Dieu, c'est sa propre vocation et c'est de beaucoup préférable. Mais la charité fraternelle le presse plus fortement.

Pallade nous raconte sa visite à Jean de Lycopolis. Le saint homme recevait les visiteurs le samedi et le dimanche seulement, et, de la fenêtre de sa cellule, les entretenait l'un après l'autre. L'affluence était si grande que les frères avaient édifié pour les réceptions un grand vestibule. Pallade, son tour venu, conversait avec le Solitaire, quand le préfet de la province se présente, et Jean de Lycopolis s'interrompt pour lui faire accueil. Pallade s'écarta par discrétion, et comme l'entretien se prolongeait, il s'indignait en son cœur. Sur quoi, le saint homme, devinant sa pensée, lui fit dire : « Ne perds pas patience, je finis avec le préfet et je suis à toi dans un instant ». Et quand ils furent de nouveau ensemble : « Pourquoi, lui dit-il, cette indignation ? Ne vois-tu pas qu'il est écrit : « Ceux qui se portent « bien n'ont pas besoin de médecin, mais bien plutôt les « malades ? » Toi, quand je voudrai, je sais où te trouver, et tu me trouveras quand tu voudras. Et si je te faisais défaut, tu ne manquerais pas d'autres Pères qui te consoleraient. Celui-là, livré au démon par les affaires séculières (entendez aux tentations, non à la perdition) trouve un peu de répit pour échapper à ce maître dur et venir se rafraîchir ici. Fallait-il le laisser pour parler avec toi qui n'as jamais qu'une occupation, celle de ton salut ? (1) »

L'hospitalité du désert ne s'exerce pas toujours de la même manière. Il faut faire la part du tempérament ou de la grâce spéciale de chacun. Ainsi, il nous faut reconnaître qu'Arsène, devenu moine par lassitude de la cour, était moins accueillant que Moyse l'Ethiopien. C'était un grand silencieux. Les frères même tiraient de lui peu de paroles. Quant à cette dame romaine qui avait entrepris un si grand voyage pour le voir, on sait quelle réception lui fut faite.

(1) *Vitae*, PL 73, 1143. *Histoire lausiaque*, éd. Lucot, XXXV, 5-7.

Le saint averti sortit de sa cellule et, comme elle se prosternait : « Tu es venue me voir, regarde-moi donc, dit-il rudement ». Mais elle n'osait le regarder. Il continua : « Pourquoi es-tu venue? Les femmes ne doivent pas sortir de chez elles. Mais sans doute pour te vanter au retour et dire à tes amies : J'ai vu le grand Arsène ! et bientôt la mer se couvrira de femmes en route pour voir Arsène ». Elle dit : « Si Dieu permet que je retourne, j'empêcherai les autres de venir. Mais vous, mon Père, souvenez-vous de moi dans vos prières ». Et Arsène : « Je prie Dieu qu'il t'efface de mon souvenir ». Il voulait dire, interpréta bénignement l'évêque Théophile, « que Dieu efface de mon souvenir les traits de ton visage, car certainement il priera pour ton âme ». Et la pieuse dame fut consolée (1).

Mais Moyse était renommé pour la bonté de son accueil, sauf quand les visites alarment son humilité. Ainsi, rencontrant un officier qui, sans le reconnaître, le priait de lui indiquer la cellule de Moyse. « Vous voulez voir Moyse, dit-il, vous perdez votre temps. C'est un fou et un hérétique ». L'officier n'alla pas plus loin. De retour à l'église, il dit aux clercs ce qui lui était arrivé. — « Qui donc, lui demanda-t-on, a pu vous dire cela du saint homme? — C'est un moine long, noir, à la robe fripée. — Mais, c'est Moyse lui-même ! (2) ».

Dans la prière et le silence ou dans ce commerce occasionnel avec les gens du monde, le Solitaire, comme saint Paul, s'estime, en raison de sa plus haute vocation, le débiteur de tous. Mais sa vocation ne l'exalte pas. Il ne se croit pas supérieur au commun du peuple. Il apprend par révélation qu'un artisan, un corroyeur, un histrion lui est égal ou supérieur en vertu. « En vérité, dit Macaire d'Alexandrie, il n'y a aux yeux de Dieu ni vierge, ni femme mariée, ni séculier ni moine, mais Dieu regarde seulement le bon propos et il distribue à tous et à chacun l'esprit de vie (3) ».

Il est plus touchant encore de voir le solitaire en con-

(1) *Vitae* PP., PL 73, 858. — Pallade, *Histoire Lausiaque*, éd. Lucot, XXXV.

(2) Boll., *Aug.* VI (éd. de 1743), 211 c.

(3) *Vitae* PP., PL. 73, 778.

férence inviter un visiteur à prendre lui-même la parole pour les instruire. Tel ce marchand d'Alexandrie que Poemen pria courtoisement de parler à son tour et d'édifier les Pères. « Que me demandez-vous, répondit-il, je ne suis qu'un marchand. Ce que j'achète en gros pour peu d'argent, j'en fais des paquets que je vends séparément pour gagner davantage. Cependant, pour vous obéir, je dirai ce que je puis ». Et il leur fit la belle parabole des trois vertus qui accompagnent le pélerin, l'une, jusqu'au palais du Roi, c'est la Mortification ; l'autre jusqu'à l'antichambre, c'est la Chasteté ; la dernière enfin, jusqu'en présence du Souverain Roi, et c'est la Charité (1).

Le Stoïcien antique ou moderne (et le moderne plus grave, plus compassé que l'ancien), se scandalise des excès de certains héros du désert. S'il fallait à ces excès une excuse — et pourquoi ? la sainteté, comme le génie, a sa règle vivante, sa mesure qui n'est pas la nôtre — je la trouverais dans la charité. Ce qu'ils font d'extraordinaire, en fait les rapproche du monde, c'est par zèle qu'ils l'entreprennent. Ainsi, le Stylite, sur sa colonne, prêche et convertit. De loin, et cela est admirable, il connaît et salue Ste Geneviève de Paris. Leur vocation est la même, intercesseurs et apôtres, patrons du peuple chrétien.

Je voudrais, pour conclure, insister sur la joie spirituelle des Pères, et le bon sens, opposés à la tristesse, à la tension absurde et désespérée du Stoïcien.

Le Stoïque : mourir est affreux (car enfin, il ne peut tuer en lui cette passion primitive, ce désir de persévérer dans l'être), — et vivre n'a pas de sens. Cependant soyons sérieux. Gardons à tout prix la gravité. « Abstine et sustine ». Abstiens-toi et supporte ? Pourquoi ? Pour rien. L'effort est ici le tout de la sagesse, une fin en soi.

Le Moine prolonge le jeûne pour mortifier ce besoin de manger qui l'empêche de prier sans distraction... Il vit debout sur une colonne, moyen extraordinaire, mais encore moyen. Il garde tout son bon sens ; il est prêt à descendre si les Pères l'ordonnent. Ces étrangetés qui frappent le pro-

(1) Boll., *Aug.*, VI, 39 a.

fane, comme elles sont dominées par la raison surnaturelle !

Ce sont d'ailleurs des inspirations individuelles.

La « règle » formulée par les plus austères est tempérée. Elle est sagesse, elle est liberté. Ainsi la loi du jeûne. Certains s'abstiennent de toute nourriture deux, trois jours de suite, une semaine... C'est bien, s'ils sont inspirés de faire ainsi, s'ils gardent la paix, l'humilité, la joie... mais il y a toujours danger d'illusion. La « règle » c'est de manger une fois par jour, *voie royale* parce qu'elle est *légère* (1).

Quand l'abbé Apollon voyait quelqu'un de ses disciples triste, il s'inquiétait et n'avait pas de cesse qu'il ne l'eût confessé et n'eût arraché de son cœur cette racine de mélancolie (2).

Tout ce qui agite, tout ce qui attriste est mauvais. La paix et la joie, c'est le caractère du Moine, la marque de sa vocation, le garant de sa persévérance, et il n'est pas en peine de donner la raison de cette paix : c'est la méditation de la vie, c'est le Dieu vivant, Jésus-Christ hier et aujourd'hui et dans tous les siècles.

Jersey. André BREMOND.

TEMPLES DU SAINT-ESPRIT

(*Suite*) (3)

Sommaire de l'article déjà publié

PREMIÈRE PARTIE : La présence de Dieu en nous commune aux trois personnes.

I. Pas d'opération spéciale en nous du Saint-Esprit.

II. Pas d'union spéciale du Saint-Esprit avec les âmes.

Art. I. L'opinion de Petau.

§ 1. Examen général de l'opinion de Petau.

§ 2. Le principal argument de Petau : Le Saint-Esprit, vertu sanctificatrice.

1° Chez les Pères en général.

2° Chez saint Basile, en particulier

Il serait difficile, croyons-nous, après ces témoignages, de parler

(1) *Vitae Patrum*, PL 73, 920.
(2) *Ibid.*, PL. 73, 1161.
(3) RAM, 1926, VII, 365-413.

encore, pour les Pères grecs, d'une tendance commune à attribuer en propre au Saint-Esprit le pouvoir de sanctifier. Mais cette attribution ne se constaterait-elle point chez saint Basile ?

D'après deux au moins de ses lettres, ce pouvoir constituerait le caractère propre et distinctif de la troisième Personne. Il serait pour elle ce que sont pour les deux autres la filiation et la paternité.

« En Dieu, ce qui convient à l'*usie* est commun, par exemple, la bonté, la divinité ou tout autre concept semblable. Mais l'hypostase est connue dans le caractère ou de paternité, ou de filiation, ou de puissance sanctificatrice » (ἁγιαστικῆς δυνάμεως) (1).

C'est le passage d'une lettre au comte Térence, sur lequel, entre tous, a fait fond Petau (2). Il y faut joindre celui d'une lettre à Amphiloque, traduite également par le P. de Régnon (p. 315).

« Nous ne pouvons exprimer convenablement la foi, si à la propriété commune de divinité nous n'ajoutons pas les caractères qui définissent chaque Personne, c'est-à-dire, la paternité, la filiation et la sanctification (οἷον πατρότητα καὶ υἱότητα καὶ ἁγιασμόν). Il faut, pour confesser la foi, unir au commun le propre. Ainsi le commun est la divinité, le propre est la paternité ; nous les unissons pour dire : Je crois en Dieu le Père. Ensuite, pour la confession du Fils, agir de la même façon et dire : Je crois en Dieu le Fils. Semblablement, pour le Saint-Esprit, employer une locution composée et dire : Je crois aussi en le divin [*alias* : en Dieu, le] Saint-Esprit » (εἰς τὸ Θεῖον [*alias* : τὸν Θεὸν] πνεῦμα τὸ ἅγιον) (3).

« Peut-on, reprend ici le P. de Régnon, enseigner d'une manière plus claire que la sainteté est caractéristique du Saint-Esprit d'une façon véritablement personnelle » ? (p. 315). Et, à l'appui, il cite encore deux autres passages du *Traité sur le Saint-Esprit*, où saint Basile déclare d'une part qu'il « n'y a pas de sanctification sans l'Esprit » (4) et de l'autre que « l'Esprit est substance vivante, substance propre de sanctification » (οὐσία ζῶσα ἁγιασμοῦ κυρία) (5).

(1) *Epist.* 214.4 (PG. 32.789 B).
(2) L. VII, cp. 13, 21 ; l. VIII, cp. 6, 7.
(3) *Epist.* 236.6 (PG. 32.884 B).
(4) *De Spir. S.* 38 (PG. 32.136 D).
(5) 46 (152 B).

Ces deux dernières citations ne disent rien que nous n'ayons déjà entendu ; mais les deux lettres sont suffisamment expressives par elles-mêmes. « On sait [d'ailleurs], ajoute à ce propos le P. de Régnon (p. 314), avec quelle exactitude épiscopale s'exprime toujours ce docteur ».

Soit. Encore que l'on sache également l'embarras où il s'est trouvé maintes fois pour parler exactement du Saint-Esprit et le reproche qu'il s'est attiré dès son vivant de pratiquer ainsi parfois un opportunisme fâcheux. Ici cependant sa pensée se meut à l'aise et son langage n'a rien d'enveloppé. Tout en voulant faire bref (1), l'évêque entend bien qu'on le comprenne, et il n'y aurait donc, ce semble, qu'à reconnaître chez lui, très clairement énoncée, l'opinion de Petau.

Oui. Seulement, à le prendre au mot, il faut aller bien plus loin encore. Ni Petau ni personne ne songerait à le suivre jusqu'où mèneraient ses paroles prises au sens exact qu'on leur attribue. A les entendre ainsi, en effet, on y découvre une doctrine manifestement inadmissible. Car il faut choisir, et il n'y a pas de milieu : ou bien ces paroles de saint Basile se doivent expliquer par une doctrine connue de par ailleurs, ou il y a professé une erreur intolérable. S'il est vrai que la sainteté ou le pouvoir sanctificateur caractérisent la troisième Personne au même sens et au même titre que le font les deux premières la paternité et la filiation ; si c'est là, en elle, ce que nous devons distinguer de l'essence commune ; si ce trait lui appartient aussi en propre que le fait au Père celui d'avoir un fils, on ne saurait en aucun sens le reconnaître aussi aux deux autres Personnes : il devient tout aussi injuste et inexact de le leur attribuer et de les appeler saintes qu'il le serait d'appeler Fils le Saint-Esprit ou de lui reconnaître à lui aussi la paternité.

Force est donc à tout le monde d'interpréter ces deux passages du grand docteur par le reste de ses écrits. Or, ceux-ci ne laissent aucun doute sur le fond de sa pensée. Lui non plus n'a pas l'idée d'une attribution du pouvoir de sanctifier, qui en assure au Saint-Esprit un monopole quelconque.

Le voici, en effet, qui, suivant la voie commune, déduit son égalité avec le Père et le Fils de la sainteté qu'il possède comme eux, ou

(1) « Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν », lit-on dans la première lettre (789 A) ; la seconde est une réponse rapide à des questions de l'ordre le plus divers.

que, même, il reçoit d'eux : « C'est du Père, vient-il de dire, c'est du Père par le Fils que, comme la bonté et la dignité royale, *la sainteté par nature vient au Saint-Esprit* » (ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς... ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει) (1). Maintenant, pour établir son droit à être glorifié conjointement avec le Père et le Fils, il arguë avant tout de cinq noms qui lui sont communs avec eux et qui tiennent à la possession de la même nature. Celui de « saint » en particulier retient son attention : dans la manière dont l'Esprit possède la sainteté, lui aussi voit une preuve de sa divinité :

« Il est nommé Saint, comme saint le Père et saint le Fils. Dans la créature, la sanctification (ὁ ἁγιασμός) vient du dehors (ἑτέρωθεν); pour l'Esprit, la sainteté est l'achèvement de la nature (συμπληρωτικὴ τῆς φύσεώς ἐστιν ἡ ἁγιότης) : c'est pourquoi il n'est pas sanctifié... Ainsi donc », remarque enfin saint Basile, son énumération achevée, « ces noms lui sont communs avec le Père et le Fils, et c'est à raison de sa participation à leur nature qu'il reçoit ces appellations » (Οὕτω κοινὰ τὰ ὀνόματα πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν τῷ Πνεύματι ἐκ τῆς κατὰ τὴν φύσιν οἰκειότητος τῶν προσηγοριῶν τούτων τυχόντι) (2).

Le 3e livre de l'*Adversus Eunomium*, consacré spécialement au Saint-Esprit, atteste plus clairement encore qu'aux yeux de saint Basile le pouvoir de sanctifier, loin d'être un trait propre de la personne, tient au contraire à la nature commune. On y retrouve une fois de plus la preuve de la divinité par la sainteté.

« La différence entre le Saint-Esprit et les vertus saintes — les anges — la voici : lui, la sainteté est sa nature ([αὐτῷ] φύσις ἡ ἁγιωσύνη); elles, c'est par participation qu'il leur arrive d'être sanctifiées ». Les êtres créés n'arrivent que peu à peu à plaire à Dieu : « la sanctification (ὁ ἁγιασμός) est la récompense de leur progrès... Le Saint-Esprit, lui, est *source de sanctification* (πηγὴ ἁγιασμοῦ). Comme le Père est saint par nature, et le Fils également, de même, lui aussi, l'Esprit de vérité, il est saint par nature, et c'est pourquoi le nom de saint lui est donné en propre et par excellence (διὸ καὶ ἐξαιρέτου καὶ ἰδιαζούσης τῆς τοῦ ἁγίου προσηγορίας ἠξίωται). La sanctification (ὁ ἁγιασμός) est donc sa nature à lui comme elle l'est pour le Père et pour le Fils (3)... Ainsi s'expli-

(1) *De Spir. Sancto.* 18, 47 (PG 32.153 B).
(2) *Ibid.*, 19, 48 (156 BC).
(3) Même raisonnement, même but, et mêmes expressions dans la *lettre* 159.2. « La créature est sanctifiée, l'Esprit est ce qui sanctifie. Anges, archanges et toutes autres vertus célestes que vous voudrez re-

que, je pense, le triple *Sanctus* des Séraphins d'Isaïe : il leur est arraché par la contemplation dans les trois hypostases de la sainteté de nature » (ὅτι ἐν τρισὶ ταῖς ὑποστάσεσιν ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς θεωρεῖται) (1).

Ici encore, se peut-il concevoir affirmation plus explicite d'une égale participation à la même sainteté ; et comment dire plus clairement que, si le Saint-Esprit est « *source de sanctification* », il le doit uniquement à la nature commune. L'appellation, d'ailleurs, on ne saurait trop le remarquer, ne tend nullement à établir, du point de vue de la sanctification à conférer, une distinction quelconque entre les Personnes divines. Elle n'oppose le Saint-Esprit qu'aux êtres créés.

Et telle est encore exactement sa portée dans une lettre où le P. de Régnon (p. 312) l'a relevée.

« Toute créature, étant serve, a une sainteté adventice ; mais le Saint-Esprit, étant saint par essence (κατ'οὐσίαν), a été appelé *source de sanctification* (πηγὴ ἁγιασμοῦ προσηγόρευται). Il n'est donc pas créature, il est consubstantiel à Dieu... Il n'est pas un composé d'essence et de sainteté » (2).

Aussi bien y a-t-il méprise également sur la portée de la remarque : « pas de sanctification sans l'Esprit ». Ici encore, le P. de Régnon (p. 316) a négligé d'en vérifier la direction. Elle ne vise à mettre en relief la transcendance du Saint-Esprit que par rapport aux êtres créés. Les vertus célestes elles-mêmes, ne sont parfaites que grâce à lui. Leur perfection, c'est leur sanctification. Or, « il n'est point [pour elles] de sanctification sans l'Esprit, car elles ne sont pas saintes par nature : il n'y aurait autrement aucune différence entre elles et le Saint-Esprit » (3). Manifestement, il n'y a là d'accentué que

çoivent la sainteté par le moyen de l'Esprit. Mais lui, l'Esprit, la sainteté lui est naturelle (φυσικὴν ἔχει τὴν ἁγιότητα) ; il ne la reçoit pas par grâce ; elle lui est essentielle (συνουσιωμένην αὐτῷ). Et c'est pourquoi il a par excellence reçu le nom de saint. (ὅθεν καὶ τῆς προσηγορίας τοῦ ἁγίου ἐξαιρέτως τετύχηκεν)· Celui donc qui est saint par nature, comme l'est le Père et comme l'est le Fils, nous ne saurions admettre qu'on le sépare de la Trinité » (PG 32.621 B)

(1) 2-3 (PG 29.660 B-661 A).

(2) *Epist.* 8.10 (PG 32.261 C-D et 264 B). La lettre attribuée jusqu'ici à saint Basile, serait en réalité d'Evagrius.

(3) *De Sp. S.*, 16, 38 (PG 32.136 D-137 A.

l'opposition de l'incréé au créé. Le chapitre a pour but avoué de montrer « la communauté de l'Esprit avec le Père et le Fils (τὴν πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ Πνεύματος κοινωνίαν) jusque dans la création des vertus célestes ; mais il ne tend nullement à marquer que, dans cette œuvre, une part quelconque appartienne exclusivement en propre au Saint-Esprit. Saint Basile invite, il est vrai, à y « considérer la cause primordiale — [d'où part en quelque sorte l'initiative], — qui est le Père ; la cause réalisatrice (τὴν δημιουργικήν), qui est le Fils ; la cause perfectionnante — ou qui achève — (τὴν τελειωτικήν), qui est l'Esprit (1) ». Ainsi est-il amené à rattacher à ce dernier l'achèvement ou le perfectionnement des vertus célestes. Leur perfection, c'est leur sanctification, et elles ne l'obtiennent qu'à condition de « posséder la grâce qui vient de l'Esprit ». Mais, dans cette répartition entre les personnes divines des différents aspects ou, si l'on veut, des différents moments d'une même œuvre, rien n'indique que la part assignée à la troisième lui appartienne plus en propre que ne le fait la leur aux deux premières. Saint Basile écarte, au contraire, formellement une pareille interprétation de son langage.

« Parce que j'ai dit que ces esprits serviteurs doivent leur existence à la volonté du Père, que l'action du Fils les a menés à l'être et que la présence de l'Esprit leur a donné leur achèvement ou leur perfection,... qu'on ne m'attribue point la pensée de trois principes, ou qu'on ne me fasse pas dire que *l'opération du Fils demeure inachevée*. Non ; pour tous les êtres, il n'y a qu'un principe, qui réalise par le Fils et qui achève dans l'Esprit (2) ».

Et il continue, en expliquant comment, pour se faire à trois, l'œuvre néanmoins d'aucune des trois personnes n'est elle-même ni trop courte ni inachevée.

Il n'y a pas, en effet, que la « sanctification » à avoir ainsi sa « source » immédiate dans le Saint-Esprit ; à vouloir arguer de cette expression, pour lui réserver cette œuvre en propre, on devrait lui attribuer au même titre toutes les opérations divines dans les créatures.

(1) 136 B.

(2) *Ibid.* — La lettre 189.7, nous l'avons déjà vu (RAM, VII, p. 377), exclut en propres termes que le pouvoir de sanctifier (τὴν ἁγιαστικὴν ἐξουσίαν) soit réservé tout spécialement (κατ' ἐξαίρετον) au Saint-Esprit.

Une autre lettre, qui, elle, est bien de saint Basile ou de son propre frère, le dit en propres termes :

« C'est dans le Saint-Esprit que tous les bienfaits répandus sur la création ont leur source [immédiate] (πηγάζει)... Quel que soit le bienfait à nous octroyé par la vertu divine, il est l'œuvre de la grâce qui opère tout en tout, [c'est-à-dire de l'Esprit], car, dit l'Apôtre : Tout cela, c'est le même et unique Esprit qui l'opère » (1).

Et la lettre citée tout à l'heure disait de même, en détaillant :

« Il y a trois œuvres auxquelles l'Ecriture donne le nom de création : l'une, la première, est celle qui fait passer du néant à l'être ; la seconde change du mal au bien — [la sanctification, la régénération] ; — la troisième est la résurrection des morts. Or, dans chacune de ces œuvres, le Saint-Esprit coopère avec le Père et le Fils (2) ».

Ce qui est la thèse même, que s'applique à établir le *traité du Saint-Esprit* :

« En toutes choses (ἐν πᾶσιν), le Saint-Esprit est inséparable et absolument indissociable du Père et du Fils (3) ».

Lors donc qu'un peu plus loin le même traité fait observer que le Saint-Esprit, pour procéder de la bouche de Dieu, n'a rien néanmoins d'un « souffle qui se dissipe », « mais est une substance vivante, dispensatrice souveraine de sanctification » (ἁγιασμοῦ κυρία) (4), l'expression n'a par elle-même rien d'exclusif. La pensée de l'auteur ne va qu'à la consubstantialité du Saint-Esprit et à son activité souveraine dans la dispensation de la sainteté ; il répète seulement en bref ce qu'il a expliqué auparavant de son intervention dans la sanctification

(1) *Epist.* 38, 4 (PG. 32.329 C et A).
(2) *Epist.* 8, 11 (264 B).
(3) *De Sp. S.* 16, 37 (133 A).
(4) 18, 46 (152 B). Le rapprochement des passages qui vont suivre nous fait préférer ce sens à celui qu'a adopté le P. de Régnon dans la duction citée ci-dessus p. 41 : « substance propre de sanctification », comme si le mot κυρία se devait entendre ici de signification première, de sens propre : substance vérifiant au sens propre l'idée de sanctification. Grammaticalement, le sens adopté par nous est mieux justifié : cf. v. gr. PLATON : *Critias*, 120 : θανάτου τὸν βασιλέα μηδενὸς εἶναι κύριον. *Legibus*, 700 : οὐκ ἦν ἐπὶ τῶν παλαιῶν νόμων ὁ δῆμός τινων κύριος.

des vertus célestes : « Elles la reçoivent proportionnée à leur dignité respective », a-t-il écrit alors (1) ; ce qui voulait dire que le Saint-Esprit la leur répartissait à son gré. Or, rien de tout cela ne trahit l'idée d'une sphère d'influence lui demeurant spécialement réservée. Cette intervention souveraine de la troisième Personne, saint Basile s'applique à la signaler là même où ces sortes de répartitions sont attribuées aux deux autres : « Quand Dieu, note-t-il, fait la distribution des opérations et que le Seigneur répartit les ministères, le Saint-Esprit est là avec eux qui dispense à son gré (αὐτεξουσίως οἰκονομοῦν) les charismes, suivant la dignité d'un chacun (2) ». Et cela, en vertu du principe énoncé à la phrase précédente : « leur union et leur inséparabilité [s'observe] dans toute leur activité » (κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν).

Dans ces conditions, on comprend que personne ne songe à attribuer au grand docteur cappadocien la doctrine d'une « vertu sanctificatrice » aussi exclusivement propre au Saint-Esprit que l'est aux deux autres Personnes la paternité ou la filiation. Mais comment alors s'expliquer un langage, où s'exprime si manifestement, a-t-il semblé, cette conception ?

Force est ici, croyons-nous, de regarder à l'embarras où s'est trouvé le théologien de la Trinité pour assigner au Saint-Esprit un trait et un nom, qui le distinguent vraiment par eux-mêmes du Père et du Fils.

Cet embarras est formellement avoué dans l'*Adversus Eunomium*. Le nom de saint est commun aux trois personnes ; celui d'Esprit également (3, 3). Leurs opérations aussi sont les mêmes et de cette double communauté il résulte clairement que le Saint-Esprit n'est point une créature (3, 4-5). — Faudra-t-il donc l'appeler engendré ? ricane là-dessus Eunomius (3, 6). — Non, riposte Basile, mais à Dieu ne plaise que mon impuissance à expliquer ce mystère m'empêche de confesser ce qu'enseigne l'Ecriture, à savoir qu'il n'est pas une créature. Après cela, comment faut-il l'appeler ? « Non point inengendré assurément : il n'y en a qu'un, le Dieu de l'univers ; non point Fils : le Monogène aussi est unique ». Et une fois de plus, pour désigner la troisième personne, des appellations s'accumulent, toutes empruntées à l'Ecriture, mais dont aucune ne lui convient exclusivement en

(1) 16.38 (137 A).
(2) 16.37 (133 C) ; et cf. *adv. Eunom*. 3,4 (PG 29 664 B).

propre : Esprit Saint; Esprit de Dieu; Esprit de vérité ; envoyé de Dieu; procuré (χορηγούμενον) par le Fils; point serviteur, mais saint, bon, souverain (ἡγεμονικόν); Esprit vivifiant; Esprit d'adoption; connaissant tous les secrets de Dieu (1) ».

N'est-ce pas déjà la constatation faite plus tard par saint Thomas que les noms appliqués au Saint-Esprit doivent à la seule accommodation de l'usage de lui être devenus propres ?

On notera du moins ici encore l'opposition établie entre le nom de saint et celui de serviteur : οὐ δοῦλον ἀλλ'ἅγιον. Elle rappelle l'observation déjà faite plus haut. Si le Saint-Eprit est appelé le « Saint » par excellence, c'est par opposition aux êtres créés, et nullement aux autres personnes divines. Si le nom de saint lui est devenu propre, c'est que, à la différence des créatures, il est « source de sainteté », « étant saint par nature comme le Père et le Fils ». Et tout cela prouve à l'évidence qu'aux yeux de notre docteur le fait pour le Saint-Esprit d'être le seul, dans la Trinité, à qui ce nom est appliqué ainsi, ne tient nullement à un mode de possession ou de communication de la sainteté le distinguant réellement des autres Personnes.

Aussi la lettre 38, où il s'est essayé, lui ou son frère, à marquer, pour chacune des personnes divines, leurs traits proprement caractéristiques, ne s'arrête-t elle pas pour le Saint-Esprit à celui de la sainteté. L'attention se porte ici sur les relations. Mais, comme le devait constater encore saint Thomas, les termes propres font défaut pour déterminer exactement celle de la troisième hypostase. La note par excellence de la première est facile à discerner : « c'est la paternité », est-il dit d'un seul mot. Celle de la seconde consiste dans sa génération : « Procédant (jaillissant), par une génération d'espèce unique, de la lumière inengendrée, il n'a, du point de vue de ses propriétés caractéristiques, rien de commun avec le Père ou avec l'Esprit ». Pour celui-ci, au contraire, « le signe distinctif de sa propriété hypostatique est d'être connu après le Fils et avec lui, ainsi que de subsister par procession du Père (2) ». Ce qui, on le voit, lui laisse plus d'un trait commun avec la seconde hypostase. Le moins donc qu'on puisse dire de la définition ainsi essayée est qu'elle manque de netteté.

Lui-même, d'ailleurs, dans le *Traité du Saint-Esprit*, est le premier à avouer que ce qui constitue son hypostase lui demeure caché.

(1) 3, 6 (PG 29 665 D-668 C).
(2) *Epist.* 38, 4 (PG 32.329 C-D).

Il sait que sa procession du Père n'est point, comme celle du Fils, une génération ; qu'il procède plutôt comme le souffle de la bouche de Dieu : souffle tout divin assurément comme la bouche d'où il s'échappe ; mais, si ce mode de procession manifeste sa participation [à l'essence du Père], il laisse ineffable le mode de son existence (τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀῤῥήτου φυλασσομένου), c'est-à dire ce qui le constitue personne distincte (1).

L'évêque de Césarée, il est vrai, n'en tient pas moins pour cela que le Saint-Esprit a son unité en lui-même tout comme le Père et le Fils ; mais dès qu'il s'applique à le démontrer, le mouvement de sa pensée le ramène encore à accentuer surtout ce qui, dans sa procession, le distingue des créatures et manifeste son union avec les autres Personnes.

« Lui aussi, l'Esprit Saint, il est unique et on le nomme à part (μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον) : par le fils unique il est uni au Père unique et par lui-même (δι'ἑαυτοῦ) il complète la glorieuse et bienheureuse Trinité. Or, pour se rendre compte qu'il appartient (τὴν οἰκείωσιν) au Père et au Fils, il suffit de constater qu'il n'est pas rangé parmi la multitude des créatures, qu'au contraire il est nommé seul et à part (μοναχῶς ἐκφωνεῖσθαι). Car, comme unique est le Père et unique le Fils, ainsi le Saint-Esprit est-il unique. Il est aussi éloigné de la nature créée que l'est le singulier du collectif et du multiple. Avec le Père, au contraire, et avec le Fils, il a une union aussi étroite que le peut être celle de l'unité avec l'unité (2) ».

Pas plus qu'il ne connaît de nom qui, par lui-même, convienne uniquement au Saint-Esprit, saint Basile n'arrive donc à définir exactement ce qui correspond en lui aux relations qui caractérisent si nettement les deux premières personnes. Dans ces conditions, on s'explique sans peine qu'amené à indiquer brièvement ce que chaque hypostase ajoute par elle-même à l'essence commune, il s'en soit tenu, pour le Saint-Esprit, à cette vertu sanctificatrice, qui sert couramment à marquer sa distinction des esprits créés. Il ne s'agissait pas ici de noter exactement par où il se distingue du Père ou du Fils : personne ne songeait à le confondre avec eux. Dans sa lettre au comte Térence, l'évêque se borne à expliquer en gros deux expressions un peu nouvelles, dont son correspondant n'a nul besoin d'approfondir le sens

(1) 17, 46 (152 B).
(2) 18, 45 (149 C-152 A).

ou la portée. La lettre à Amphiloque ne vise pas beaucoup plus loin. Elle ne veut que faire saisir la distinction générale entre l'essence et l'hypostase. Le cas du Père et du Fils permet aisément d'en établir la théorie : le « propre » ici, c'est la paternité et la filiation, et il suffit donc de confesser la foi au Dieu Père et au Dieu Fils pour qu'apparaisse la juxtaposition du caractère hypostatique et de l'essence commune. Pour le Saint-Esprit, la vérification est moins facile ; mais il importe peu au but de la lettre : l'essentiel de la démonstration est déjà acquis. Pour la troisième personne, il est bien connu que ni le nom ni le caractère proprement hypotastique ne se distinguent pas aussi nettement. Et l'évêque, en effet, parle ici d'accommodation. La formule théorique, ici, doit s'infléchir légèrement : il faut « accommoder la prononciation à l'ordre des mots qui composent son nom (κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἐκφωνήσεως τὴν προφορὰν σχηματίζοντας) et dire : je crois aussi au divin Esprit le saint (1) ».

En somme, saint Basile procède comme fera saint Thomas. Il élabore sa doctrine générale d'après les deux personnes les mieux connues, et, pour l'application à la troisième, il se conforme au langage usuel : le Saint-Esprit n'est pas seul dans la Trinité à posséder le pouvoir de sanctifier ou à être à la fois esprit et saint ; mais couramment, quand il n'y a pas à s'expliquer plus à fond, on le désigne et le caractérise par les appellations que l'usage lui a fait réserver.

Le cas particulier de saint Basile n'infirme donc aucunement le témoignage de l'ensemble des Pères grecs. Il le confirme, au contraire, par la netteté avec laquelle le pouvoir de sanctifier s'y révèle conçu comme un trait de nature. La seule conclusion à en tirer serait donc qu'il faut soigneusement se garder en ces matières de bâtir des théories sur des mots.

3° Le fait général que le Père et le Fils ne puissent sanctifier que dans le Saint-Esprit

Reste, il est vrai, la question ou l'objection générale : si le pouvoir de sanctifier appartient également aux trois personnes, d'où vient cependant qu'il ne puisse s'exercer que dans le Saint-Esprit. Le fait, disions-nous (RAM, VII, p. 399), que le Verbe, lors même qu'il sanc-

(1) *Epist.* 236, 6 (PG 32,884 B).

tifie par la communication de sa personne, ne sanctifie néanmoins que dans et par le Saint-Esprit, n'est-il pas la preuve évidente que celui-ci possède en propre quelque chose de spécialement ordonné à la sanctification ?

C'est exactement la question que se faisait poser saint Cyrille à propos du Verbe et de son Père. Le Fils, venait-il d'expliquer, étant saint par nature, en tant que Dieu, s'est sanctifié comme nous en tant qu'homme, en oignant lui-même son temple de son Esprit. — Mais alors, lui demande-t-on, pourquoi est-ce au Père qu'est attribuée sa sanctification ? (Πῶς οὖν ὁ Πατὴρ αὐτὸν ἁγιάσαι λέγεται ;) — Et saint Cyrille de répondre simplement : « Parce que tout est du Père par le Fils, dans le Saint-Esprit (1) ».

Autrement dit, il en est de la sanctification comme des autres opérations divines. Il n'y a pas à distinguer entre elles. Toutes s'accomplissent suivant la même loi, et le fait qu'il n'y ait de sanctification que dans l'Esprit n'implique pas qu'il soit plus spécialement ordonné à cette œuvre que ne le sont le Père et le Fils. La question posée à ce propos se ramène à la loi générale, qui préside, dans la Trinité, à ses interventions dans le monde : ayant leur principe dans le Père, pourquoi ses opérations ne s'accomplissent elles que par le Fils et n'aboutissent-elles au dehors que dans le Saint-Esprit ? C'est le mystère de l'activité divine en elle-même et non point de la manière dont son influence nous atteint. La diversité, si diversité il y avait, serait donc toute d'ordre interne, et tiendrait proprement au mode particulier dont s'établit, entre les diverses personnes divines, la communion à la même nature et au même pouvoir d'agir. Au dehors, et pour autant que l'action est conçue comme passant d'elles à la créature qu'elles tirent du néant ou qu'elles régénèrent, il ne saurait être de diversité aucune : il n'y a plus là qu'unité absolue (2).

De notre point de vue, observe saint Basile, quand nous portons nos regards vers ceux dont nous viennent les dons d'en haut, « le

(1) *De Trinit.* 6 (PG 75.1017 A-B).

(2) Ainsi n'y a-t-il point diversité d'achat parce que les vendeurs d'un bien possédé par indivis en avaient eux-mêmes acquis la propriété à des titres divers, l'un par achat, l'autre par héritage, un troisième par donation. A l'égard de l'acquéreur actuel. il n'y a plus entre eux aucune différence. Et la relation, qui s'établit ainsi entre ce dernier et chacun des vendeurs. pour se terminer à trois personnes différentes, n'en est pas moins d'ordre et d'espèce unique.

premier que nous apercevons est le Saint-Esprit : il nous apparaît comme en étant le distributeur. Après lui, nous apparaît celui qui nous l'a envoyé, et ensuite seulement celui qui est la source et la cause de tous les biens (1) ». Mais cette pénétration progressive au sein de la Trinité tient uniquement à l'infirmité de notre intelligence : c'est notre imagination qui a besoin de ces étapes pour s'élever du fini à l'infini et du multiple à l'un. En réalité, le Père ne nous est pas moins proche que le Fils ou le Saint-Esprit ; et notre foi nous oblige donc à corriger ici nos figures.

Ailleurs, et pour nous aider à nous rendre compte de l'inséparabilité des trois Personnes, saint Basile — ou son frère — nous suggère de nous les représenter à la manière des trois mailles d'un même chainon. Il importe peu qu'on saisisse d'abord la dernière ou la première : dans les deux cas, on est assuré de saisir la chaîne tout entière (2). Mais la comparaison ne va pas plus loin, et lui-même vient d'exclure que même notre esprit ait le droit de concevoir entre les trois Personnes aucune espèce de distance ou de consécution réelle (3). Leur individualité n'est point de même nature que celle des trois mailles. Elles font plus que se tenir et s'enchaîner ; elles se pénètrent et se confondent par tout ce qui ne constitue pas à proprement parler leur être personnel. Aussi leur est-il impossible d'exercer en dehors d'elles une influence leur appartenant en propre. La diversité très réelle, qui les fait se distinguer les unes des autres, n'affecte aucunement leur activité libre, et il serait donc vain d'essayer d'en conclure pour celle-ci à la possibilité de nuances ou de modalités analogues : où le principe d'action est la simplicité ou l'unité même, une diversité quelconque dans l'action demeurerait sans raison d'être.

Mais ce n'est pas ici le lieu de nous étendre sur ce mystère général des opérations divines, dont la sanctification n'est qu'un cas particulier. Il nous suffit pour l'instant d'avoir montré que les Pères grecs sont totalement étrangers à la conception, qui leur a été prêtée, d'une intervention du Saint-Esprit dans nos âmes lui appartenant vraiment en propre et à titre personnel.

(1) *De Sp. S.* 16, 37 (PG 32.133 D).
(2) *Epist.* 38, 4 (332 C).
(3) 332 A-B. — A propos de la comparaison classique du bras, de la main et du doigt, *Didyme* (*De Spiritu Sancto*, 20-21) invite à la même rectification des figures et des concepts (PG 39.1051).

4° Autres noms du Saint-Esprit

La démonstration, en effet, nous paraît achevée, et il n'y a pas lieu de recommencer pour les autres appellations du Saint-Esprit les vérifications faites pour celles qui paraissent les plus expressives en elles-mêmes.

Aussi celle de « Don », par exemple, a-t-elle moins retenu l'attention de Petau (l. VIII, cp. 6, n. 6), et le P. de Régnon, qui y a insisté davantage (p. 471-500 ; 553), n'a pas prouvé qu'il eût pu y trouver pour son opinion un point d'appui plus solide qu'ailleurs.

Assurément, les Pères grecs et latins ont distingué le « don » du Saint-Esprit lui-même du don de la grâce qui en est la suite ; c'est bien sa personne, avec toute sa réalité substantielle et toute son activité sanctificatrice, dont ils affirmé la présence en nous ; et c'est bien à lui, à sa personne elle-même, qu'ils ont appliqué le nom de « don » et de « donation » : à leurs yeux, il est bien, lui, le don par excellence qui nous est fait par Dieu. Mais il ne suit pas nécessairement de là qu'en nous le donnant, le Père et le Fils n'aient point entendu et voulu se donner personnellement eux aussi : nous le donner, lui, ne serait-ce point pour eux le moyen propre et unique de se donner eux-mêmes? et n'y aurait-il pas simplement ici une application nouvelle de la loi interne, qui régit l'activité externe de la Trinité? Comme il est impossible au Père et au Fils d'agir autrement que dans l'Esprit, ne leur serait-il pas également impossible de se donner autrement qu'en lui?

Nous le savons d'ailleurs maintenant, l'application faite en propre au Saint-Esprit d'une appellation quelconque ne signifie point par elle-même qu'elle soit considérée comme ne convenant qu'à lui seul ou lui convenant en un sens réellement exclusif. Pour celle de « don » en particulier, la contrépreuve le confirme très clairement.

Plus encore que les Pères grecs, les Pères latins, saint Augustin surtout, ont fait aussi de ce nom un nom propre du Saint-Esprit. Saint Thomas, après saint Augustin, en a même déduit toute une théorie sur la manière dont procède en Dieu la troisième Personne. L'un et l'autre cependant n'en ont pas moins exclu qu'il lui appartienne de se communiquer aux âmes à un autre titre que le Père ou le Fils. C'est donc bien qu'un nom peut être attribué en propre, sans que soit admise, pour la Personne qui le reçoit, l'exclusive pro-

priété de l'activité ou de la relation qui s'y rattache. La diversité de la procession va ici jusqu'à justifier pour le Saint-Esprit une appellation impliquant une certaine relation aux créatures (1), et on n'en conclut pas néanmoins que cette relation lui appartienne à un autre titre qu'aux deux autres Personnes.

Art. II. — Le don spécial du Saint-Esprit

§ 1. — L'hypothèse d'une donation spéciale par le Père et le Fils

Nous pourrions donc nous en tenir là et ne pas nous arrêter davantage aux arguments tirés par Petau des noms que les Pères ont donnés au Saint-Esprit.

Cependant, et ne serait-ce que pour aller au-devant de certaines questions souvent posées, il ne sera pas inutile, croyons-nous, d'insister encore un peu sur cette appellation de « Don ». Elle provoque en beaucoup d'esprits une réflexion semblable à celle qu'y fait naître, avons-nous dit, le nom de « vertu sanctificatrice ». Si c'est en lui seulement que le Père et le Fils se peuvent communiquer ; s'il leur est impossible de se donner eux-mêmes sans donner en même temps, ou même, dirait-on, d'abord, le Saint-Esprit, n'est-ce point là la preuve manifeste qu'il y a réellement en lui une aptitude spéciale et, en ce sens, exclusive, à nous être communiqué, et qu'il y a donc lieu pour nous de parler à son propos d'une donation, d'une possession vraiment et strictement personnelle ?

1° L'exposé de l'hypothèse

On se rappelle alors que saint Paul présente, en effet, sa diffusion dans nos âmes comme le don par excellence de la charité divine (*Rom.*, 5. 5). Lui seul, parmi les personnes divines, est l'objet d'affirmations semblables (2) : il est répandu sur nous ; il y tombe ; les

(1) « Quod donatur, habet aptitudinem vel *habitudinem* et ad id a quo datur, et ad *id cui datur* » (I, q. 38, a. 1).

(2) A noter cependant la parole de 1 *Jo.* 4. 9 parallèle à *Rom.* 5. 5 : comme dans la diffusion du Saint-Esprit en nos cœurs, la charité de Dieu s'est manifestée dans l'envoi du Fils au monde. — Saint Paul dans 2 Cor. 13. 13, approprie la charité au Père : d'où la 1° antienne du 3° nocturne, à l'office de la fête de la Sainte Trinité : « *Caritas Pater est* »,

saints en sont remplis ; il gémit en nous et avec nous ; il rend témoignage que nous sommes fils. Du Fils, en tant que Dieu, encore qu'il nous ait été envoyé et que lui aussi soit en nous, il n'est dit nulle part qu'il nous soit « donné » ainsi. Seul le Saint-Esprit est reçu par voie de donation. Aussi le possédons-nous vraiment : il est un gage, une arrhe, que nous avons entre les mains ou plutôt dans nos cœurs. On dirait l'amorce en nous de la Trinité Sainte : c'est parce qu'il nous est ainsi donné que nous recevons aussi le Père et le Fils.

Ce langage si expressif, que chacun, après les Pères, peut retrouver dans saint Paul, ne dénote-t-il point, chez le Saint-Esprit, une prédisposition réelle à servir comme d'intermédiaire entre nous et les autres Personnes ? Ne fait-il point songer à une première prise de possession de notre âme, dont il serait l'auteur et le bénéficiaire propre ? Ne nous oblige-t-il pas à concevoir comme une donation préliminaire de sa personne, de nature à nous en assurer la jouissance, alors même que, par impossible, nous devrions demeurer privés du Père et du Fils ?

Il en résulterait entre nous et lui une relation, d'ordre moral, si l'on veut, mais très réelle, qui, par elle-même, se terminerait uniquement à sa personne. Ce serait comme un droit sur elle, résultant de la donation qui nous en serait consentie : la venue des deux autres en serait seulement la conséquence nécessaire. Toutes donc résideraient en nos âmes ; mais elles y seraient présentes à des titres essentiellement divers : le Saint-Esprit, comme donné ; le Père et le Fils, comme inséparables de leur don. Et tel serait le premier acte, le premier moment logique de notre régénération.

Le don substantiel, le don par excellence, le don divin précèderait en quelque sorte en nous le don accidentel et créé ; et c'est en lui, à cause de lui, que la Trinité toute entiére s'établirait dans notre âme. Alors, mais alors seulement, — pour autant qu'il est possible à l'esprit d'introduire une succession dans cette opération instantanée — alors s'accomplirait la transformation de notre nature par la grâce sanctifiante. Tout ce qui, dans notre déification, est action proprement dite, resterait donc réellement l'œuvre commune des trois personnes ; seule leur arrivée en nous comporterait la distinction de deux étapes logiques : l'envoyé, le donné, d'abord ; ensuite, et en lui, ceux qui l'envoient et le donnent.

Ainsi pourrait-on, d'accord avec l'unanime tradition, attribuer

par simple appropriation au Saint-Esprit notre entrée en participation de la nature divine, et lui reconnaître toutefois l'aptitude spéciale à nous être donné, que supposent les appellations dont il est l'objet et qui font de lui l'hôte par excellence de nos âmes.

2° Discussion de l'hypothèse

La conception que nous venons d'esquisser ne s'identifie pas complètement avec celle de Petau. Elle ne se trouve pas d'ailleurs, que je sache, exposée au net par personne. Elle correspond cependant assez exactement à la pensée de Scheeben (1) et certaines conclusions du du P. de Régnon pourraient également la suggérer. Lui non plus, on le sait, n'a pas accepté telle quelle l'opinion dite de Petau. Il l'a élargie. La présence substantielle, que celui-ci avait paru restreindre au Saint-Esprit, il l'a admise pour les trois personnes. Et rien, croyons-nous, ne saurait être plus conforme à la pensée de toute la tradition patristique,

Mais il a fait davantage. Lui aussi a bâti beaucoup sur les mots. Où les Pères grecs ne songeaient qu'à faire ressortir la divinité du Saint-Esprit, nous l'avons vu parfois bien prompt à discerner l'indication d'un trait strictement personnel. Cette tendance a influé sur ses conclusions. Parce que chaque Personne vient en nous avec son

(1) « Wenngleich die göttliche Substanz und Thätigkeit allen Personen gemeinschaftlich ist, so ist doch der Besitz der Subsztanz jeder Person eigenthümlich. Wie jede einzelne Person die göttliche Natur auf eine besondere Weise besitzt, so kann sie auch eine geschaffene auf eine ihr eigenthümliche Weise, und insofern allein, besitzen. Wir sehen das beim Sohne in der Incarnation. Wenn hier der Sohn allein eine geschaffene Natur zum *physischen* Besitze in sich aufnimmt, sollte dann nicht der Heilige Geist auf eine seiner Person eigenthümliche Weise durch einen minder volkommenen und bloss *moralischen* Besitz ein geschaffenes Wesen in Besitz nehmen können, so dass die übrigen göttlichen Personen jenes Wesen in dieser bestimmten Beziehung nicht ummittelbar, sondern nur in ihm besitzen, wie das bei dem Sohne und seiner Menschheit der Fall ist ?

« So wahr der Heilige Geist in seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit und kraft derselben das *Pfand* ist, worin und wodurch wir die andern Personen besitzen und umfangen ; so wahr muss er auch in seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit für dieselben der *Depositar* sein können, worin und wodurch sie uns besitzen » (*Die Mysterien des Christentums*, § 30 : 2e éd., p. 152).

caractère spécial et personnel, il a semblé déduire que, « dans l'ordre surnaturel de notre sanctification », chacune aussi joue un « rôle » et exerce une « influence distincte », d'où résulterait entre nous et elles tout autant de relations également diverses. « De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés ; de même chaque Personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa Personne, de telle sorte que, dans l'unique état surnaturel qui provient tout entier de chaque Personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois Personnes réellement distinctes de l'unique Dieu » (p. 551-552).

Il y aurait bien des remarques à faire sur ces quelques phrases ; le mot « propre » y prête à plus d'une amphibologie. La dernière ligne contient une expression, dont on peut douter qu'elle eût été maintenue, si le pénétrant auteur, avait lui-même assuré l'édition définitive de ses *Etudes* : entre catholiques, on ne dit guère « les trois Personnes du Dieu unique » : Dieu *n'a* pas, il *est* trois Personnes (1).

Ce n'est point la seule trace d'une certaine précipitation dans l'écriture.

Le point de départ de la comparaison entre le Fils et les autres Personnes n'est guère plus heureux que celui du rapprochement fait par Petau entre l'union hypostatique de l'union du Saint-Esprit avec nos âmes.

Il est très exact que, seul, le Fils nous a rachetés. Entre nous et lui de multiples relations existent, qui se terminent uniquement à sa personne. Sur nous il a des droits, que ne partagent aucunement le Père ou le Saint-Esprit, et nous avons envers lui des devoirs, qui ne nous obligent nullement envers ces derniers. Mais, nous l'avons déjà dit, tous ces droits et ces devoirs, toutes ces relations tiennent proprement et uniquement à la nature humaine, que seul il s'est unie et dont toutes les opérations lui appartiennent exclusivement en propre. Ainsi a-t-il pu et peut-il encore exercer sur nous et en notre faveur une influence d'ordre absolument personnel. Mais son cas est unique ; et les autres Personnes ne sauraient lui être comparées du

(1) Pie VI a blâmé le synode de Pistoie d'avoir parlé d'une distinction de Dieu en trois personnes : « *Perperam discedit a probata in christianae doctrinae institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus* ». Cavallera : *Thes. doctr. cath.*, 606).

point de vue des relations spéciales qu'autant qu'elles disposeraient elles aussi d'une nature spéciale leur permettant d'exercer une influence d'ordre pareillement personnel. Or, on sait qu'il n'en est pas ainsi ; et nous voici donc revenus à la difficulté, à laquelle se heurtent irrémédiablement toutes ces tentatives d'attribuer en propre au Saint-Esprit une influence et donc une action, à laquelle n'auraient point également part les autres Personnes: pareille spécialisation, ou pareil particularisme, ne saurait se comprendre sans une altération profonde des notions les plus élémentaires, mais les plus solidement établies, de la théologie trinitaire.

L'imagination sans doute peut se complaire à introduire des successions et à distinguer des étapes dans la venue en nous des Personnes divines. Ainsi aime-t-elle à en introduire jusque dans l'activité interne de la Trinité. Elle ne peut se figurer la génération du Fils que comme consécutive à l'existence du Père et postérieure à un acte tout au moins de son intelligence ; de même se représente-t-elle le Saint-Esprit jaillissant, à la manière d'une flamme, du double amour du Père et du Fils. Mais la foi, nous le savons, oblige à rectifier ou même à supprimer ces images.

Il n'en va pas autrement ici, et, pour autant que l'on entend traduire la réalité en un langage exact, il ne saurait être question d'un moment logique, où la personne du Saint-Esprit nous soit donnée, nous appartienne, sans que, au même titre, nous soient donnés et nous appartiennent également le Père et le Fils. Pareil moment a sa place dans notre conception de l'Incarnation. On comprend, il s'impose d'admettre que l'union du Verbe avec la nature humaine, encore qu'elle entraîne la présence simultanée des deux autres Personnes, ne les y rende cependant point présentes au même titre. Mais il en va tout autrement de la conception à se faire de la venue en nous de l'Esprit. Considérée du point de vue soit de notre relation avec lui, soit de l'influence du Père et du Fils sur sa personne, la réalité exclut toute distinction de ce genre.

Invinciblement, il est vrai, inconsciemment même, on se reporte à l'union hypostatique. Comme le Fils a pu être uni et, en ce sens, donné seul à son humanité, pourquoi le Saint-Esprit ne pourrait-il pas appartenir également seul à l'âme juste ? Il a pu y avoir, dans un cas, union substantielle et exclusive ; pourquoi ne pourrait-il pas,

dans l'autre, y avoir union pareillement exclusive, encore qu'accidentelle ou par simple relation morale ? (1).

Ainsi arrive-t-il d'entendre raisonner, et la conclusion sans doute serait légitime si, dans le second cas comme dans le premier, il y avait en quoi et par quoi se pût établir cette relation unique. Mais c'est justement là ce qui fait défaut.

Dans le Christ, l'union s'étant établie directement et à proprement parler entre l'humanité et ce qui constitue la personnalité du Verbe, elle peut se concevoir comme ne convenant qu'à lui seul (2) : la personne ici est saisie en quelque sorte par ce qui la distingue et lui est donc exclusivement propre. Mais il n'y a absolument que par là qu'une créature puisse atteindre une personne de la Trinité à l'exclusion des deux autres, et la question reste donc entière du mode ou du titre, auquel l'âme juste pourrait être conçue comme possédant uniquement le Saint-Esprit.

Ce n'est pas au titre d'une union hypostatique : il demeure exclu que nous participions à la propriété strictement personnelle qui le fait subsister à part. Ce n'est pas non plus au titre d'une action sur l'âme, dont il serait le seul auteur : ce mode de présence, on l'admet, ne saurait lui appartenir en propre. Serait-ce au titre d'une connaissance ou d'un amour se terminant à lui seul ? Ainsi pourrait le faire supposer la relation morale dont on parle. Mais comment connaître, goûter ou aimer à part ce qui ne possède à part ni vérité, ni suavité, ni amabilité d'aucune sorte ? Comme sa réalité substantielle, tout ce qui, dans le Saint-Esprit, est capable d'agir sur notre intelligence pour solliciter nos facultés de jouissance tient uniquement à la nature, qui lui est commune avec les autres Personnes. Lui supposer une propriété quelconque lui permettant d'être conçu comme se manifestant seul à notre esprit et satisfaisant seul les aspirations de notre cœur, serait lui attribuer, en dehors de la relation qui le distingue du Père et du Fils, une perfec-

(1) C'est la pensée même et le raisonnement de Scheeben dans le passage cité tout à l'heure.

(2) Contrairement, en effet, à ce que dit Scheeben (*ibid.*), ni du Père ni du Saint-Esprit on ne saurait admettre qu'ils « possèdent » — même médiatement — la nature humaine du Fils : on devrait autrement dire qu'ils se sont incarnés eux aussi immédiatement. — Voir notre *De Incarnatione ac Redemptione* (Beauchesne, 1926), thèse 12, n° 179 sqq.

tion lui appartenant également en propre, et ce serait altérer du coup le mystère même de la Sainte Trinité.

La donation exclusive de l'Esprit par les deux autres Personnes n'est pas moins inconciliable avec la notion même de ce mystère.

Elle supposerait, de la part du Père et du Fils, un acte libre, dont il serait lui-même et lui seul l'objet propre et direct. Ainsi voit-on des parents engager, promettre, donner et livrer leurs enfants : entre créatures, la dépendance réelle de certaines personnes à l'égard des autres rend fréquentes ces sortes de donations. Mais elles ne sont possibles qu'à cette condition : il faut que la volonté des uns puisse engager la volonté des autres. Comment concevoir une dépendance analogue entre les Personnes divines ? Tout ce qui y ressemblerait porterait atteinte à la parfaite unité et simplicité de leur essence. Des unes aux autres, il ne saurait se produire aucun acte libre, et il serait même contraire à la parfaite identité de leur vouloir de supposer un acte libre appartenant en propre à aucune d'elles (1). Donner librement le Saint-Esprit à une âme ne peut donc être, de la part du Père et du Fils, que se donner eux-mêmes, et l'acte par lequel ils se donnent ainsi est et doit être conçu comme identique à celui par lequel le Saint-Esprit se donne lui aussi avec la même spontanéité et la même intensité d'amour.

Le titre spécial, et lui convenant en propre, auquel il nous serait donné, n'est donc point à chercher dans cette voie.

Volontiers, il est vrai, on en appellerait ici encore au fait de l'Incarnation. Le Fils n'a-t-il pas été librement envoyé par le Père ? N'a-t il pas été librement uni et, en ce sens, librement donné à la nature humaine ? Ne l'a-t-il pas été seul ? Et l'acte libre, par lequel s'est réalisée l'union de l'humanité avec le Verbe, n'a-t-il donc pas eu sa Personne pour objet propre et direct ? Pourquoi n'en pourrait-il pas être de même à l'égard du Saint-Esprit ? Il ne nous serait point donné pour nous être uni substantiellement ; mais, à cette différence près, — qui serait toute de notre côté et tiendrait uniquement à la nature de la relation établie entre la créature et la personne divine, — les deux missions comporteraient, de la part de Dieu, une donation réelle : le Père aurait donné le Fils, pour qu'il subsistât dans son humanité ; le Père et le Fils nous donneraient le Saint-Esprit, pour qu'il

(1) Ce serait supposer dans la Trinité des actes « notionnels » volontaires et libres, que la théologie exclut (I, q. 41, a. 1 ad 1^{m} et a. 2).

soit en nous leur introducteur, pour qu'en lui nous ayons un gage et comme un avant-goût des jouissances qu'ils s'apprêtent à nous procurer eux-mêmes en nous élevant à la participation de leur nature. Nous le donner serait donc, de leur part, nous conférer sur lui un droit réel, qui, par lui-même, nous en constituerait les possesseurs. Ainsi se trouverait-il en nous à un titre unique et incommunicable : les autres Personnes y viendraient seulement par concomitance. Elles y habiteraient, elles aussi, comme dans un temple, mais c'est le Saint-Esprit qu'elles-mêmes en auraient constitué le seul et véritable titulaire. Leur présence serait uniquement la conséquence du don gracieux qu'elles nous en auraient consenti, en l'envoyant prendre possession de nos âmes. Comme elles étaient dans le Christ sans avoir avec le Christ aucune union personnelle, elles seraient en nous sans s'être données à nous personnellement : seul l'Esprit y serait à titre de don.

La comparaison, certes, se soutient. Elle soutient, en tout cas, très heureusement les rêves de l'imagination, et il ne lui manque, pour nous enchanter, que d'être fondée. Mais, ici encore, le fondement se dérobe. D'abord, et pour le redire une fois de plus, l'objet propre à donner fait défaut. Dans le cas de l'Incarnation, il existe; notre esprit tout au moins peut le discerner : on peut dire que la subsistance personnelle du Verbe est communiquée à sa nature humaine, et ainsi se peut entendre quil lui en soit fait un don exclusif. Mais, dans le cas du Saint-Esprit, sa subsistance personnelle demeurant hors de cause, plus rien ne se peut discerner en lui qui puisse faire l'objet d'une donation particulière. Il n'est pas exact d'ailleurs que l'Incarnation comporte, de la part du Père, un acte libre quelconque ayant pour objet propre et direct la personne du Fils. Une action de l'un sur l'autre ne pourrait se concevoir que s'ils étaient distincts dans leur nature et leur volonté comme ils le sont dans leur personnalité : entre les Personnes, avons-nous dit plus haut, des relations nouvelles ne peuvent s'établir qu'à raison de principes d'action nouveaux et possédés en propre; aucune n'agit et ne peut être agie par ce qui constitue à proprement parler son être personnel.

Assurément, le Père a voulu et librement voulu que son Fils unisse à sa personne une nature nouvelle ; mais, pour réaliser ce dessein, il n'y avait nullement à agir sur la personne divine elle-même; l'union devait toute résulter d'opérations ayant pour objet et pour terme la nature même appelée à subsister dans le Verbe. Le dessein n'en était point dû d'ailleurs à la seule initiative du Père ; tout aussi

réellement et tout aussi spontanément, le Fils et le Saint-Esprit l'avaient également conçu ; des uns aux autres il n'y avait eu en cela ni distinction ni diversité d'aucune sorte.

Il n'y en eut pas davantage dans son exécution. Nous l'avons déjà dit, l'Incarnation est toute due à l'action commune des trois Personnes. De leur même et unique vouloir, toutes assurent la formation miraculeuse de l'humanité du Christ ; toutes, plus merveilleusement encore, l'unissent à la seule personne du Verbe, et alors, mais alors seulement, on peut parler, pour le Fils, de quelque chose qui, en plus de sa filiation éternelle, lui appartienne réellement en propre. L'union effectuée se termine réellement à lui seul. La nature faite pour lui et élevée jusqu'à lui ne l'atteint et ne le touche directement que par ce qui le distingue et le constitue à part des autres personnes ; et de là vient qu'il se trouve seul envoyé visiblement aux hommes. Seul, il se manifeste à eux dans la chair; qui lui a été unie et qu'il s'est unie. Mais, pour se réaliser, l'union qui nous le met ainsi sous les yeux et le fait habiter parmi nous, ne comporte de sa part à lui ou à aucune des trois Personnes aucun acte libre lui appartenant en propre. L'éloquence peut bien en imaginer. On peut bien, dans une méditation pieuse, se représenter comme une délibération se concluant par un « *Quis ibit nobis ?* », auquel réponde un « *Ecce ego, mitte me* » du Fils. Mais ce sont là constructions dévotes, sur lesquelles ne saurait s'édifier aucune explication du don qui nous est fait de l'Esprit. Il n'appartient pas plus au Père et au Fils de nous le donner sans se donner également eux-mêmes qu'il ne nous est possible de le saisir à part pour le posséder à part et à un titre lui demeurant absolument propre.

S'il est pour nous le don de Dieu par excellence, si c'est en lui que le Père et le Fils se donnent à nous et se rendent présents en nous, la raison ne s'en doit pas chercher dans une relation spéciale, qui nous rattacherait à sa seule personne ; elle se trouve uniquement dans le mystère de la vie et de l'activité divine, et c'est donc jusque-là qu'il nous faut porter nos regards si nous voulons comprendre à quel point il est vrai que « répandre en nous le Saint-Esprit », c'est nous donner la Trinité tout entière.

Mais il est indispensable pour cela de revenir à ce que nous avons appelé la première partie de la thèse de Petau (1), et dont nous avons

(1) Petau, nous l'avons dit, ne s'occupe pas encore, dans cette première partie de sa démonstration, de savoir si le don incréé est celui d'une seule personne ou de toutes

exprimé le regret que les discussions soulevées par la seconde l'aient rejetée dans l'ombre,

§ 2. — En quel sens le Saint-Esprit est-il le « don » de Dieu en nous.

1° Malgré le fait de la présence commune aux trois Personnes

Le don fait à l'âme, lors de sa justification, n'est pas seulement celui de la grâce créée en elle ; il est aussi celui de la personne ou des personnes divines qui la produisent et l'entretiennent. Et l'âme ne bénéficie pas seulement de leur activité ; elle les possède elles-mêmes dans leur réalité substantielle, au point que, si, par impossible, la Trinité pouvait se communiquer ainsi sans imprimer, comme elle le fait, son image dans l'âme où elle est reçue, cette âme cependant se trouverait déjà sanctifiée. Elle ne le serait sans doute pas à la manière dont elle l'est en réalité, par une transformation intrinsèque de son être, mais cette présence néanmoins des personnes divines ferait rejaillir sur elle quelque chose de leur sainteté. Contredire ou passer seulement sous silence ce fait si glorieux et si consolant pour nous, serait appauvrir ou dissimuler arbitrairement la grandeur et la richesse du bienfait de notre sanctification ; mais ce serait aussi et d'abord méconnaître l'enseignement formel de l'Ecriture et de la tradition la plus authentiquement catholique.

On reconnaît le fait, que nous avons trouvé à la base de tant d'argumentations pour la divinité du Saint-Esprit : la sanctification par la participation à sa personne. Mais, nous l'avons constaté aussi, cette participation n'est pas restreinte, chez les Pères grecs, à la seule personne du Saint-Esprit, et nous avons été heureux de nous trouver d'accord sur ce point avec le P. de Régnon. S'il ne nous a point paru possible de le suivre dans ses efforts pour retenir, en l'adaptant, la seconde partie de la thèse de Petau, du moins faisons-nous nôtre l'adhésion donnée par lui, en l'élargissant, à la première partie.

« Partout où Petau affirme l'influence personnelle et la présence subsistante du Saint-Esprit, il est dans le vrai, et son argumentation patristique est puissante. Mais lorsqu'il borne au Saint-Esprit l'œuvre formelle de notre sanctification, il rétrécit la doctrine des anciens docteurs et prête le flanc à de sérieuses objections (p. 539)... [Il] a

démontré que la participation du Saint-Esprit par l'âme était l'habitation substantielle de la personne même du Saint-Esprit. Or... les trois Personnes sont également participables... [Donc] il faut conclure que les trois Personnes viennent habiter dans l'âme, en tant qu'elles sont des personnes distinctes et que l'union, dont parle Petau, entre l'âme et la personne même du Saint-Esprit, doit s'entendre également de chacune des deux autres Personnes. C'est là la conception admise par l'antiquité » (p. 546).

On ne saurait mieux dire. Les trois Personnes sont toutes en nous ; elle nous sont toutes également présentes ; toutes y viennent d'elles-mêmes, comme par leur propre mouvement. Ainsi l'avons-nous lu chez les Pères grecs : le Père et le Fils ne se communiquent pas moins à nous que le Saint-Esprit ; il ne nous sanctifient dans leur Esprit commun que parce qu'il veulent nous sanctifier par eux-mêmes. L'élan qui les porte vers nos âmes, s'il est permis de parler ainsi, leur est absolument commun et tient à l'identité même de leur amour pour nous. Ainsi l'enseignent également les Pères et les docteurs latins. « La Trinité tout entière habite l'âme », écrit saint Thomas (I, q. 43, a. 5), en rappelant d'un mot une vérité qu'il sait indiscutée. Et sa formule se doit entendre, sans aucun doute possible, de chacune des trois Personnes : il ne conçoit pas qu'en nous aucune puisse se trouver chez elle plus exactement ou plus réellement que les autres (1),

Aussi ne croyons-nous point à une divergence sur ce point entre l'Orient et l'Occident Tout au moins le P. de Régnon nous paraît-il s'être exagéré les conséqueuces à tirer de ce qu'il appelle une différence de visée entre leurs docteurs. Différence de préoccupations surtout. Si les Grecs nous entretiennent de préférence des Personnes considérées en elles-mêmes, la cause en est surtout dans la nécessité où ils se sont trouvés de faire face à l'hérésie. Leur théologie trinitaire s'est élaborée en plein combat. On ne la trouve guère développée que dans des ouvrages de polémique. Et la lutte contre l'erreur, telle qu'elle se poursuivait, imposait de viser directement les Personnes dans leur individualité propre. Contre Photin et les héritiers ou les restaurateurs du monarchianisme sabellien, on avait à en

(1) « Assumptio, quae fit per gratiam adoptionis,.. communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini » (III, q. 3, a. 4, ad 3m), par opposition à l' « *l'assumptio* » dans l'union hypostatique, qui n'est commune que « *ex parte principii* ».

faire ressortir le réelle distinction. Après avoir vengé contre Arius la divinité du Verbe, il fallait faire la preuve contre Macedonius que le Saint-Esprit n'était pas moins réellement Dieu que le Père et le Fils ; et nous avons vu comment cette démonstration avait constamment ramené au premier plan le fait incontesté de son pouvoir sanctificateur. Jamais, peut-on dire, les Pères grecs ne se sont distraits de ce souci de prévenir ou d'écarter l'erreur macédonienne, et tel est, croyons-nous, le véritable motif pour lequel ils se sont moins attachés à considérer les rapports de la nature aux Personnes en général.

Mais, pour s'être arrêtés davantage à ce dernier point de vue, les docteurs latins n'en ont pas moins admis, eux aussi, nous venons de le dire, que chacune des trois personnes divines vienne en nous d'elle-même et comme par elle-même. Expliquer leur commune présence dans l'âme par leur consubstantialité n'est pas exclure qu'elles s'y portent toutes de leur propre initiative et en vertu d'un même acte d'amour. Au contraire ; et c'est nier seulement que de nous à elles la rencontre se fasse directement et à proprement parler au point où se produit leur mutuelle distinction : ce qui, nous l'avons vu, n'est nullement enseigné par les Pères grecs. A leurs yeux aussi, la sainteté de nature commune au Saint-Esprit avec le Père et le Fils est ce qui explique que, comme eux, il puisse sanctifier les créatures en se communiquant à elles.

Sur le fond des choses, il y a donc bien accord entre les docteurs catholiques. La distinction de la nature et des Personnes, encore qu'elle s'impose à tous et puisse retenir davantage l'attention des uns ou des autres, demeure néanmoins d'ordre exclusivement logique. On chercherait vainement, hors de l'esprit qui la conçoit, la nature, dont la présence ou la communication directe n'entraînerait la présence ou l'union des Personnes que par suite de leur connexion physique avec elle. Seules, dans la réalité, les Personnes existent ; seules elles agissent ; seules elles vont ou viennent, comme peuvent le faire des personnes divines ; seules aussi par conséquent elles se donnent et se rendent présentes, et, tout de même que le monde a été créé par elles toutes, nous aussi c'est bien réellement par toutes que nous sommes aimés, visités, habités et sanctifiés. La diversité entre elles n'est point là. Elle tient toute à leur manière propre d'exister, c'est-à-dire d'acquérir et de posséder leur commune nature ou leur commune activité. En concevoir une autre, qui se devrait à des relations particulières leur survenant dans le temps avec le monde créé,

serait, à moins qu'elles ne s'établissent dans l'ordre proprement hypostatique, altérer leur parfaite égalité et simplicité. Et tel est exactement le sens, auquel ni Grecs ni Latins n'ont admis et où il paraît impossible d'admettre « ce mode d'habitation ne convenant qu'à [une] seule personne », que le P. de Régnon (p. 542) félicite Petau d'avoir revendiqué pour le Saint-Esprit.

Habiter, en effet, chez quelqu'un ne va pas sans un passage du dedans au dehors de chez soi ; et nous voici sans doute à la confusion fondamentale, d'où, depuis Petau, procèdent, en cette matière, la plupart des divergences de pensées ou tout au moins de langage. Nous voulons parler de la confusion entre le mode d'être ou le caractère particulier de la personne présente et le titre particulier à être présente ou le mode d'habitation particulier, qu'on croit devoir lui reconnaître.

2° Confusion entre le caractère spécial et la présence spéciale d'une Personne

Cette confusion consiste à passer d'un trait, propre à la Personne en tant que telle, à un rapport, qui ne l'affecte nullement en elle-même. Le premier est d'ordre intérieur ; il tient à l'origine même de la Personne qu'il caractérise ; il fait que son action, ou, si l'on peut parler ainsi, son mouvement vers le dehors, soit le mouvement et la venue d'une Personne dépendante : son arrivée quelque part est une mission. Le second, au contraire, lui est extérieur ; c'est une relation qui lui survient dans le temps et, peut-on dire, dans l'espace. Elle résulte de ce qu'on pourrait appeler son entrée en contact avec le monde créé, à moins qu'elle ne soit ce contact lui-même ; elle ne saurait donc se concevoir que comme le résultat d'une action (1), d'une influence réellement exercée sur la créature à laquelle la personne se rend présente.

Il s'agit donc bien ici de réalités, ou, tout au moins, de notions parfaitement distinctes. Or, la confusion, avons-nous dit, en est, en cette matière, aussi fréquente que grave. Elle est, en tout cas, à la base de la tentative faite par le P. de Régnon pour adapter à la seconde par-

(1) Des créatures à Dieu il ne peut y avoir de relation réelle que par suite d'une action réelle de Dieu sur elles Cf. saint THOMAS : I, q. 13, a. 3 ; q. 28, a. 4 ; q. 34, a. 3, ad 2m ; *de pot.* q. 3, a. 9 et a. 10 ; q. 8, a 1.

tie de la thèse de Petau la doctrine que nous avons été si heureux de le voir intégrer à la première.

Parce que, « dans l'âme où habite toute la Trinité, chaque Personne vient avec son caractère spécial et personnel », il en conclut, pour chaque Personne, à « une influence personnelle et distincte », (p. 552) et, par suite, à « un mode d'habitation ne convenant qu'à elle seule » (p. 542). En quoi, il ne peut pas vouloir dire que « le caractère spécial et personnel » de chaque Personne tienne à son rôle spécial dans l'œuvre de notre sanctification ou dépende de la manière spéciale dont elle habite en nous ; mais ce qui suppose manifestement que ce « caractère spécial et personnel » a pour conséquence nécessaire de modifier et de diversifier l'influence de la Personne sur nos âmes. Et telle est bien, en effet, la doctrine à laquelle on s'arrête : les relations diverses et réellement distinctes, que l'on se plaît à concevoir entre nous et chacune des trois Personnes, tiennent, dit-on, à la diversité des influences qu'elles exercent sur nos âmes (p. 552).

Manifestement donc, l'adaptation qu'on nous propose de l'opinion de Petau se fonde sur la connexion ainsi admise entre le caractère propre et spécial de chaque Personne et la nature de son influence au dehors ou des relations qui en résultent. Mais, cette connexion elle-même, on néglige d'en vérifier la légitimité, et l'on ne saurait néanmoins l'admettre sans aller à l'encontre des conclusions les plus universellement admises et les plus solidement établies de la théologie trinitaire.

Qui dit influence, en effet, dit action au dehors ou ne dit rien. Faudra-t-il donc admettre autant d'actions diverses et distinctes qu'il y a de personnes à exercer leur influence sur nous ?

Notre sanctification, d'ailleurs, n'est point la seule œuvre où les trois Personnes agissent et, en ce sens, se rendent présentes avec leur caractère « spécial et personnel ». Ce caractère tenant à leur origine même et à ce qui les constitue personnes, elles le portent et le conservent partout ; où que se produise leur intervention et que s'exerce leur influence, il s'impose de le reconnaître et de l'affirmer.

Le P. de Régnon (p. 538) a relevé le passage où saint Thomas en déduit la manière diverse dont leur peut être attribuée notre sanctification : « *Spiritui Sancto, in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis auctorem* » (I, q. 43, a. 7). Mais il eût pu noter le même rapprochement à propos de la

création. Là aussi, en effet, le docteur angélique rattache la causalité des diverses Personnes à leur mode de procession, c'est-à-dire à leur « caractère spécial et personnel ». « *Secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum* » (q. 45, a. 6). L'ordre même suivant lequel leur est communiquée la nature divine commande celui suivant lequel elles agissent. Et de là vient que le Père nous apparaît comme le créateur absolument indépendant, ne tenant de personne son pouvoir de créer. Le Fils, lui, tenant ce pouvoir du Père, se présente à nous comme la cause intermédiaire, par laquelle un autre agit. Quant au Saint-Esprit, — et l'on remarquera au passage l'analogie de la formule employée avec une des expressions les plus significatives relevées dans saint Basile : ἁγιασμοῦ κυρία — quant au Saint-Esprit, il doit au fait de recevoir son pouvoir de créer du Père et du Fils de posséder sur leur œuvre un pouvoir de domination, qui lui permet de les gouverner et de les vivifier : « *Quod dominando gubernet et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium* » (ad 2m) (1).

C'est dire que chacune des trois Personnes agit avec son « caractère spécial et personnel » : toutes ces attributions par appropriation n'ont point d'autre raison d'être ; bien qu'agissant en vertu de leur nature commune, saint Thomas entend bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit le fassent en leur nom propre et dans l'ordre de procession qui les caractérise. Si donc on pose en principe qu'au caractère propre et spécial de la Personne correspond une diversité réelle dans son mode d'influence ou de présence, ce n'est point seulement dans l'œuvre de notre sanctification que se devra reconnaître cette diversification et cette spécialisation ; elle aura sa place dans toutes les opérations de la Sainte Trinité (2). Il en résultera nécessairement que les relations des créatures avec les personnes divines sont toutes

(1) Saint Thomas explique de même, par la diversité du caractère propre à chaque personne que notre adoption soit attribuée au Père, comme à son auteur, au Fils, comme à son exemplaire, au Saint-Esprit, comme à celui qui imprime en nous la ressemblance de cet exemplaire (III, q. 23, a. 2, ad 3m).

(2) Ce sont toutes les opérations en effet, et jusqu'à la nature elle-même, qui appartiennent aux diverses personnes suivant un mode spécial. Si donc il est admis qu'à la différence dans la manière de posséder correspond une différence dans la chose possédée elle-même, on voit jusqu'où iront les conséquences.

aussi diverses que ces personnes elles-mêmes ; et il n'y aura plus lieu de réserver aux âmes justes le privilège d'un rapport avec le Saint-Esprit d'ordre strictement personnel : tous les êtres auront pareillement avec lui une relation réelle réellement distincte de celle qui les rattache au Père et au Fils.

Mais, en même temps que l'on renoncera à différencier par là les saints de ceux qui ne le sont pas, il faudra renoncer aussi à maintenir entre les personnes divines la parfaite unité et identité de leurs opérations dans le monde. Chacune y laissera sa marque spéciale et exclusivement propre ; il y aura pour chacune d'elles un titre et un droit spécial à revendiquer en propre les œuvres accomplies en commun, et tout ce qui jusqu'ici ne leur était spécialement attribué que par appropriation devra être reconnu comme leur constituant une propriété réellement personnelle.

Peut-être certains esprits s'accommoderaient-ils sans trop de peine de cette dernière conséquence : dans ce qu'on est convenu d'appeler « appropriation », certains dénonceraient volontiers un subterfuge de théologiens aux abois pour voiler leur impuissance à expliquer le mystère des opérations divines. Mais, plus le mystère nous dépasse, plus il importe de ne pas l'accommoder aux fantaisies de notre imagination. Aussi, et sans qu'il y ait lieu de venger ici la loi de l'appropriation d'un dédain trop simpliste (1), faut-il exclure absolument qu'on y puisse substituer, pour les œuvres divines, cette distribution des rôles et cette répartition d'influences, dont, au premier abord, l'esprit humain prendrait si aisément son parti. Le fait, au contraire, d'y conduire suffit à manifester la fausseté du principe sous-jacent à la théorie de l'inhabitation personnelle et distincte des personnes divines : leur reconnaître à chacune une influence à part, d'où résulte un mode de présence particulier, et nous attribuer à nous-mêmes, à leur égard, des relations réelles réellement diverses serait miner la doctrine de la parfaite unité de leur nature et de leur activité.

(1) La théologie scholastique n'a pas eu à inventer l'appropriation. Elle a bien pu créer le nom ; mais elle n'a fait que constater l'existence de la chose. La Sainte Ecriture, en effet, y a eu recours pour nous révéler la dlstinction des Personnes : les épitres de saint Paul en présentent des cas nombreux. La langue liturgique en est toute faite ; nous avons dit la place qu'elle a jusque dans les formules de foi et nous l'avons rencontrée partout chez les Saints Pères.

3° Conclusion

Mais il reste bien que toutes habitent réellement et substantiellement dans nos âmes ; qu'elles y viennent toutes et chacune avec leur caractère propre et qu'en nous par conséquent nous avons à leur reconnaître le trait spécial, où se marque à la fois leur dépendance et leur distinction originelle. « Le Père y vient, faut-il dire avec le P. de Régnon (p. 552), le Père y vient sans être envoyé, parce qu'il est l'Innascible ; le Fils y vient, mais envoyé par le Père, parce qu'il est l'Engendré ; le Saint-Esprit y vient, mais envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il est leur Don ».

Rien que du réel en tout cela, et tout cela, peut-on ajouter plus justement que le P. de Régnon à propos d'autre chose, « tout cela doit se prendre à la lettre » (*ibid.*). L'appropriation n'est point là.

Et ce n'est pas une imagination non plus que de les adorer, de les invoquer présentes dans nos âmes, comme elles sont en elles-mêmes, réellement distinctes.

Le Père est bien là, qui, en nous, ou plutôt en lui-même, ne cesse point d'engendrer son Fils. Père, parmi nos hôtes divins, il est le seul auquel ce nom convienne au sens propre et premier du mot. Aussi, et quoique notre adoption divine soit leur œuvre commune, bien que tous soient animés à notre égard d'une bienveillance également paternelle, qu'ils nous rendent tous participants de leur commune nature et nous admettent d'un même élan à la possession de leurs biens (1), il est le seul cependant que le Christ nous ait invités et ait pu nous inviter à appeler du nom de Père. Et comment autrement nous eût-il révélé ce qu'Il lui était à lui-même ? Comment s'en fût-il distingué à nos yeux ou nous eût-il appris à en distinguer une troisième Personne, s'il s'en fût également appliqué le nom ou l'eût appliqué à l'Esprit ? Aussi bien, n'est-ce pas à cause de nos relations avec lui ou de ses dispositions envers nous qu'il nous a invités à l'appeler ainsi : pour nous aussi, il n'est réellement et exclusivement « le Père », qu'à raison de son éternelle et nécessaire paternité. « Mon père et votre père », nous dit son Fils, « le vôtre, parce que

(1) Tel est le sens où se doit entendre la doctrine commune, que la paternité, à l'égard des créatures, appartient également aux trois Personnes : I, q. 33, a. 3 c et ad 2m ; III, q. 3, a. 4, ad 3m ; a. 5, ad 2m ; q. 23, a. 2 c et ad 2m et 3m ; q. 32, a. 3, ad 2m.

le mien ». Père unique de notre frère, il a de ce chef un titre unique à recevoir de nous aussi le nom de Père : les frères par adoption du fils unique et naturel, ne doivent-ils pas avoir le même père que lui? La filiation, à laquelle, dans une certaine mesure, en un certain sens tout au moins, la grâce nous associe,ne se termine-t-elle pas uniquement à la première des personnes divines? Aussi, et puisqu'il a plu au premier né du Père éternel de se donner des frères réels, est-ce son Père uniquement que, dans le sanctuaire de leurs âmes, ils ont le droit de bénir et d'invoquer comme le Père de N.-S. J.-C. et le leur.

De même, et avec lui, y peuvent-ils adorer le Fils en tant que Fils, car, s'il y est venu du même mouvement et s'il y habite avec la même complaisance que le Père, il y est venu cependant comme engendré. Les âmes saintes n'ont donc pas tort de se figurer entendre au fond d'elles-mêmes l'éternel et incessant : *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Elle est là l'image vivante du Père, en qui il se reconnaît. Et le Père ne s'y voit pas seul. Il y discerne également l'image anticipée de tous les êtres à créer, qu'il se dit ainsi en quelque sorte à lui-même dans son Verbe et par son Verbe. En ce sens, tout ce qui fut, est ou sera, était vie en Dieu de toute éternité. Cet idéal substantiel, sur le modèle duquel nous avons été faits et dont toute notre activité doit tendre à nous rapprocher, pourquoi ne pas le reconnaître et l'adorer en nous dans la personne du Fils?

Pour nous, cependant, ce Fils unique du Père est surtout le frère unique, qu'il nous est permis de posséder en notre âme avant d'être admis à le contempler face à face. Lui, il nous est plus proche ; l'Incarnation nous l'a rendu familier. Ses démarches et ses interventions en notre faveur lui ont créé des titres absolument spéciaux à nos hommages. Encore qu'il les doive tous à cette nature humaine, qui, elle, n'est pas présente en notre âme, c'est bien à sa personne cependant qu'ils appartiennent ; c'est donc bien à lui et à lui seul que nous pouvons adresser en notre âme le *Te Deum* de l'admiration et de l'action de grâces : lui, il n'a pas dédaigné notre chair (1) ; il n'a pas craint de revêtir nos infirmités ; il s'est fait le champion de notre cause ; grâce

(1) Voilà pourquoi, nous avons dit (RAM, 1926, p. 392 et ci-dessus, p 61-62), nous pouvons indifféremment remercier soit le Père de nous avoir envoyé son fils, soit le Fils d'être venu jusqu'à nous. Mais encore que dans cet amour, qui est un principe de l'œuvre rédemptrice, ne se puisse discerner aucune nuance d'ordre proprement personnel, il n'en appartient pas moins au Fils tout aussi réellement qu'au Père. Il peut

à lui, parce qu'il est devenu réellement notre frère, nous pouvons, nous aussi, devenir enfants de Dieu.

Louange donc et gloire à lui, de ce qu'il nous a révélé le Père et nous a mérité le don de l'Esprit. Lui seul a fait tout cela comme homme, et, dans le sanctuaire intime où nous le savons présent, il est bien juste que nous lui en exprimions notre très spéciale reconnaissance.

Mais il a fait plus encore comme Dieu : le comble de sa charité envers nous est que lui et son Père nous aient donné leur Esprit. Ainsi se sont-ils donnés eux-mêmes : en le répandant dans nos cœurs. Lui aussi certes, et non pas moins librement, l'Esprit s'est donné (1). Il n'a pas un moindre droit que le Père ou le Fils à notre gratitude pour le bienfait de sa réelle et substantielle présence. Mais il s'est donné, il est venu, comme eux, tel qu'il est, c'est-à-dire procédant à la fois de l'un et de l'autre, et donc tenant d'eux jusqu'au libre vouloir qui l'a porté dans notre âme.

Voilà pourquoi nous le possédons comme leur « envoyé » et leur « donné ». Lui seul est ainsi donné sans en donner un autre ; c'est là son trait de personne, tenant à son origine même, et qui le caractérise. Il lui confère un titre et comme un droit particulier à porter le le nom de « donation ».

D'autant plus qu'il est aussi en lui-même le don des deux autres Personnes : elles ne sauraient se donner elles-mêmes qu'en le donnant lui. Ainsi apparaît-il à la fois comme le fruit de leur amour et le principe immédiat de tous leurs bienfaits.

On peut discuter la théorie psychologique, à l'aide de laquelle les théologiens latins, après saint Augustin, ont essayé de se rendre compte des processions divines ; mais, n'y verrait-on qu'un pur symbole, on ne saurait néanmoins s'empêcher de rattacher la procession du Saint-Esprit à l'acte par lequel Dieu s'aime lui-même : elle doit correspondre à une opération consécutive à celle suivant laquelle se fait la génération du Verbe ; pour cela, il lui faut nécessairement se produire selon la volonté : le Père et le Fils émettent, s'il est permis

lui être attribué et c'est donc en toute vérité que l'Eglise, aux secondes vêpres de la fête du Sacré-Cœur, nous fait chanter au Christ :

Amor coegit te tuus
Mortale corpus sumere.

(1) « Spiritus Sanctus dat seipsum, in quantum est sui ipsius, ut potens se uti vel potius frui » (I, q. 38, a. 1. ad 1m).

de parler ainsi, le Saint-Esprit en s'aimant eux et tout ce qu'ils sont capables d'aimer. Leur acte d'amour ne peut se concevoir sans ce terme où il s'exprime, et ce terme lui-même en est comme le premier effet, d'où dépendent tous les autres.

Or, un de ces effets ultérieurs de l'éternel amour divin est le don que nous font librement d'elles-mêmes les personnes de la Sainte Trinité. L'amour, qui les pousse et les attire vers nous, les introduit et les précède en quelque sorte dans nos âmes. « Le premier don qui se fait à quelqu'un, rappelle très justement à ce propos saint Thomas, est l'amour même qui lui fait vouloir du bien » (I, q. 38, a. 2 c.). Si donc, comme l'exige sa procession, le Saint-Esprit est aussi inséparable de l'amour du Père et du Fils que l'est la fleur de la tige sur laquelle elle s'épanouit, répandre leur charité en nos cœurs c'est très réellement de leur part, comme le dit saint Paul, y répandre d'abord le Saint-Esprit en personne ; eux-mêmes y viennent seulement en vertu et comme à la suite de cette donation première. A raison même de sa procession, c'est leur Esprit qui les précède et les entraîne en quelque sorte dans nos âmes. Le fait qui le constitue personne distincte lui vaut aussi de venir en nous comme l'introducteur des autres personnes, d'y être comme donné par elles, pour tout dire en un mot que l'on voudrait plus français, de s'y trouver comme le « donnable » de la Trinité.

Car, tel est le sens exact et unique où il peut être adoré en nous comme le « don » de Dieu. Ainsi entendue, l'appellation lui peut être appliquée en propre de toute éternité. Elle lui convient du fait même de son origine et alors même qu'il ne serait jamais donné. De soi, elle n'implique comme déjà réel qu'un rapport à un donateur. Elle ne dit point que le don ait déjà été fait. Cependant elle le suppose possible, et ainsi le fait d'être « donnable » entraîne-t il par lui-même comme un regard et une ouverture vers le dehors : on ne conçoit un « donnable » que par rapport à un donataire tout au moins éventuel, capable de le recevoir et de le posséder (1). Dans l'Esprit, par conséquent, qui est en nous, il suffit de regarder à son caractère personnel, pour discerner ce rapport spécial à la créature, cette prédisposition en quelque sorte à lui être communiqué, que la tradi-

(1) « In nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur hab et aptitudinem vel habitudinem et ad id a quo datur et ad id cui datur » (I, q. 38, a. 1 c).

tion patristique et théologique s'est toujours complu à considérer en lui.

Mais ce caractère ne nous fait pas seulement reconnaître dans l'Esprit l'amour substantiel du Père et du Fils, il nous y montre encore le principe immédiat, le gage, la garantie, l'amorce même de tous les autres dons.

Que sont-ils tous, en effet, qu'un écoulement en nous de leur amour ? Et posséder cet amour n'est-ce donc pas posséder déjà dans leur source les grâces destinées à parfaire l'embellissement de nos âmes ?

Dieu, en effet, comme il se donne, n'agit aussi que par amour, et le Saint-Esprit, fruit naturel de son amour, nous apparaît donc très exactement comme le point de jaillissement de toutes les influences de la Trinité hors d'elle-même. N'est-ce pas ainsi que nous le représente saint Paul et que les Pères se sont attachés à le considérer ?

Don premier de la charité divine, il est de par ailleurs l'auteur et l'inspirateur direct de nos élans vers Dieu. A peine nous atteint-il qu'il nous convertit et nous élève. Esprit du Fils et du Père à la fois, il suffit de sa présence pour que nous-mêmes nous soyons animés d'un esprit filial à l'égard de notre Père du Ciel. Le mouvement de retour de notre être vers celui qui en est à la fois le principe et la paix s'amorce à l'instant et au point précis,où se produit la rencontre entre nous et la Trinité Sainte. Ainsi s'établit, par le Saint-Esprit, de Dieu à nous et de nous à Dieu, ce double courant de vie dont parlent les Pères grecs. L'action de Dieu leur semblait ne pouvoir nous atteindre que dans son Esprit ; et ils ne concevaient pas non plus qu'on pût s'élever jusqu'à Dieu sans prendre d'abord possession de son Esprit pour, de lui par le Fils, remonter jusqu'au Père (1).

Or, cette conception, nous venons de le voir, n'exige nullement qu'il s'établisse entre nous et chacune des personnes divines des relations d'un ordre et d'une nature réellement distincts. Elle résulte tout aussi bien de la considération des relations qui continuent à les caractériser elles-mêmes jusque dans nos âmes. Celles-ci suffisent largement à expliquer l'ordre interne suivant lequel elles viennent habiter en nous.

(1) Voir, en particulier, saint Basile : *De Spiritu S.* 16, 37 et *Epist.* 38, 4 (PG 32.133 D et 329 A-B).

Le Saint-Esprit, en particulier, nous apparaît ainsi très réellement comme la réalité substantielle, dont la présence commande et implique celle du Père et du Fils. Pour reconnaître en lui le gage de toutes les grâces et pour y discerner comme le nœud vital dans lequel se replie sur lui-même le mouvement d'amour qui, sans se transporter hors de Dieu, nous saisit cependant et nous ramène vers lui, il n'est pas besoin de lui supposer une influence spéciale et strictement personnelle ; il suffit de le regarder en nous tel qu'il est dans la Trinité elle-même : le point d'aboutissement de toute son activité interne et le point de départ de toute son activité dans le monde créé.

C'est ainsi que saint Thomas se plaît à le considérer. En Dieu, explique-t-il, le circuit vital se ferme à la procession du Saint-Esprit; au delà, il n'y a plus lieu qu'à la procession dans le monde extérieur (1).

Nous pouvons aussi nous en tenir là : pour habiter toutes en nous, et pour y habiter toutes par elles-mêmes, dans leur réalité substantielle, il suffit aux trois Personnes d'y venir comme elles sont et dans l'ordre où s'établit, au sein de leur ineffable Trinité, leur égale participation à la même nature ainsi qu'à la même volonté de nous prodiguer tous leurs biens.

Multiples et distinctes entre elles, par tout ce qui les met en rapport avec nous, elles sont plus qu'unies, associées et coopératrices : elles sont l'unité même. Trois qui aiment, mais d'un seul et même amour. Trois qui viennent, mais d'une seule et même venue. Trois qui demeurent, mais d'une seule et même présence. L'unité absolue de cet amour, de cette venue, de cette présence, interdit d'y rechercher le moindre trait ou la plus légère nuance, par où s'y puisse discerner la part propre à l'une ou à l'autre des personnes divines.

Mais il ne suit point de là que la même unité et la même simplicité puisse ou doive présider aux mouvements de notre âme vers Elles. Les ayant, les sachant toutes présentes en nous, notre foi et notre amour les y atteignent telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il y aurait erreur à confondre ce qui est réellement distinct. Et parce que la distinction des trois Personnes tient uniquement à leurs relations originelles, nos dispositions à leur égard se doivent nécessairement nuancer de couleurs propres à leurs rapports mutuels.

Filiale à l'égard du Père, notre attitude à l'égard du Fils sera na-

(1) *De potentia*, q. 9, a. 9 c et ad 14m.

turellement et très justement fraternelle ; et, s'il est vrai que le Saint-Esprit est en nous, ainsi qu'en Dieu, comme le fruit naturel du commun et unique amour, par lequel le Père et le Fils nous aiment en s'aimant eux-mêmes, pour le traiter tel qu'il est, nous avons à reconnaître et à adorer en lui le suprême bienfait et le gage substantiel de la charité divine. Ainsi pouvons-nous nous attacher à lui comme au fondement inébranlable de notre espérance. S'il est en nous, c'est donc que la Trinité tout entière y habite et que nous sommes réellement les enfants de Dieu. Mais cette assurance que nous trouvons en sa présence tient toute, on le voit, à ses relations personnelles avec le Père et le Fils ; elle n'implique de sa part aucun mode spécial de se mettre en rapport avec nous.

(*A suivre*).

Enghien (*Belgique*). Paul Galtier, S. J.

COMPTES RENDUS

R. Carton. — *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* — Paris, Vrin, 1924, in-8°, 376 pages.

L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon est le plus important des trois volumes consacrés à l'œuvre du maître franciscain par M. Raoul Carton. On l'envisagera surtout ici du point de vue, bien central au reste, de la vie spirituelle ou mystique.

Une première partie du livre traite de *l'illumination.* Après en avoir fixé l'idée générale, R. C. relève avec un soin minutieux les soixante et quelques textes où s'expriment ses variétés. Des réductions s'opèrent qui n'en laissent subsister que trois : générale, spéciale, primitive et traditionnelle. Toutes les illuminations spéciales sont intérieures, toutes les primitives aussi, du moins en tant qu'octroyées directement par Dieu aux Justes de l'ancienne Loi. Par contre, quoi qu'en aient dit les historiens de R. Bacon, il faut admettre l'irréductibilité de l'illumination générale et de la primitive considérée dans sa transmission, c'est-à-dire comme traditionnelle. D'où les trois illuminations définitives : *générale*, *intérieure* et *traditionnelle.* La première est naturelle, commune à tous, absolument requise pour penser. Encore n'y suffit-elle pas, du moins dans l'état présent de déchéance originelle et de péchés personnels où se trouve l'homme. Elle nous permet de monter à « une certaine connaissance des réalités spirituelles par le moyen des choses matérielles », « mais nous n'en pouvons avoir une connaissance certaine que par illumination... intérieure » (p. 77-81). Celle-ci est proprement surnaturelle et chrétienne, gratuite, requise pour atteindre les vérités surnaturelles, et ainsi, aller au fond des autres. L'illumination traditionnelle, est, elle aussi, dans l'ordre actuel de Providence, moralement nécessaire, car l'homme est un être enseigné, même en ce qui concerne la pure philosophie. « Reprenons maintenant, conclut M. R. Carton, le résultat de toutes ces analyses, afin de mieux dégager l'esprit qui pré-

side ici chez Bacon à la critique de la connaissance humaine et à la doctrine d'une ou plutôt de plusieurs illuminations, chacune à sa façon nécessaire. L'homme est fait pour connaître, mais il ne le peut d'abord sans le concours exprès d'une illumination qui n'est autre pour lui que la manifestation du concours général divin...; et encore lui faut-il pour connaître ainsi, sous le primat du Verbe illuminateur universel, qu'il reçoive sa connaissance en quelque sorte dans sa matière, de la Tradition, sous la forme d'un enseignement..., qu'il la tienne encore de proche en proche de Dieu, du Dieu de la Révélation primitive, présidant dès l'origine par l'infusion totale de la Sagesse aux premiers hommes, au savoir de l'humanité toute entière. Et ce n'est pas tout : de cet homme qui ainsi reçoit et perçoit la vérité sous une double assistance divine, directe et indirecte, l'on ne peut dire encore qu'il sait de science, quoiqu'il fasse en s'aidant de l'expérience des sens, s'il ne reçoit pas de Dieu une illumination toute spéciale qui lui confère avec les vérités souveraines du monde spirituel et surnaturel, la parfaite vérité des choses de la nature — de telle sorte en définitive que la connaissance humaine n'est possible, ne se fait et ne se parfait que sous le triple concours d'une providence illuminatrice ou révélatrice » (p. 115).

Après avoir ainsi défini l'illumination sous ses formes diverses et marqué sa nécessité, M. Carton consacre des pages très riches à déterminer ses conditions morales, comment l'homme doit être vertueux « non seulement pour savoir le bien... mais aussi pour bien savoir » (119-152). Il achève enfin cette première partie par un chapitre sur la finalité de l'illumination. C'est le salut à obtenir par la médiation du Christ (153-168).

Dans la seconde partie, *Illuminations et Expérience*, R. C. décrit par le menu chacune des trois espèces d'illumination, marque leur contenu doctrinal respectif, « leur contribution particulière au problème de la connaissance et de la science humaines », tout cela pour mettre en relief « l'illumination intérieure et l'expérience de l'illumination intérieure » (p. 173). *L'illumination générale* n'est pour Roger Bacon, ni la vision des idées éternelles, ni le seul produit de l'influence concordante de l'intelligence créée et des intelligibles seconds, c'est la « vision de toute vérité sous l'irradiation expressément immédiate des exemplaires divins » (187). Dieu, en nous illuminant, ne devient ni notre intelligence, ni notre intelligible, mais il rayonne naturellement sur nos âmes « en faisant surplomber sur leur intellect passif directement la lumière de sa splendeur » (351). Dans cette conception de la connaissance, M. Carton voit poindre le mysticisme baconien, un mysticisme qui lui paraît « s'accentuer et se préciser singulièrement » du fait que connaître par l'influence immédiate des exemplaires divins c'est connaître par le Verbe. Il n'y a point encore

là, comme on l'a cru, l'essence même de l'illumination intérieure; du moins faut-il l'y voir annoncée et préparée.

Pour R. Bacon, *illumination intérieure* ou science mystique et vie spirituelle ou mystique, c'est tout un. Les mots « spirituelle » et « mystique », employés pour qualifier « vie », ne sont point synonymes de recettes ascétiques et d'états rares. La perspective baconienne est autre que celle de plusieurs théoriciens contemporains de l'ascétisme et du mysticisme; respectons-la. Définir l'illumination intérieure c'est définir la vie spirituelle ou mystique. Or, elle est l'efflorescence spontanée de « l'état de grâce sanctifiante..., et la grâce sanctifiante c'est Dieu lui-même en nous-mêmes, Dieu habitant en nous pour nous édifier progressivement en lui, pour nous « déifier » ; d'où le premier aspect qui nous intéresse : l'illumination intérieure, telle qu'elle s'étage en ses sept degrés, est dans l'âme l'efflorescence d'une vie qui nous fait vivre de plus en plus en Dieu, en faisant vivre Dieu de mieux en mieux en nous » (268). Mais l'illumination intérieure ayant ses degrés, sept, la vie mystique en comptera autant. Or, à son premier degré, l'illumination intérieure nous fait savoir surnaturellement « de science et de science purement explicative les vérités tant divines que naturelles ou humaines .., elle nous confère, à l'état de don, la vérité » (235) ; elle est dite scientifique, « *scientialis* ». C'est le don de science spéculative. Le deuxième degré « consiste dans les vertus », vertus surnaturelles, trois théologales et quatre cardinales; vertus, c'est-à-dire principes de vie supérieure, sources aussi de clartés morales et spéculatives : *Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed scientialia homo facilius comprehendat* (*Opus majus*, II, p. 171). Le troisième degré d'illumination intérieure consiste dans les dons du Saint-Esprit, surtout dans celui de sagesse, « connaissance savoureuse du divin », « connaissance expérimentale d'un Dieu sensible au cœur », « connaissance mêlée d'amour où l'amour a plus de place que la connaissance elle-même » (241), Les béatitudes constituent le quatrième degré, les sens spirituels le cinquième et les fruits de l'Esprit le sixième. Les béatitudes résultent du bon exercice des vertus et des dons, « incomparables délectations et perceptions intérieures, délectations qui... font éprouver du divin les ineffables délices, perceptions qui font expérimenter du divin l'ineffable vérité, et le divin, c'est ici le Christ présent en personne dans l'âme sanctifiée et illuminée et objet dès lors pour elle de jouissance et de contemplation. Ces pénétrantes délectations sont et font les fruits comme ces mystérieuses appréhensions sont et font les sens, et sens et fruits de l'Esprit procèdent ainsi des vertus, dons et béatitudes dont ils expriment par définition l'état parfait et le parfait usage... en sorte que les sens qui caractérisent le cinquième degré de notre ascension spirituelle ne sont, comme les fruits qui caractérisent le sixième,

rien autre chose que le sentiment intime de la présence en nous d'un Dieu qui s'offre à la fois à l'appréhension de notre intellect et à l'étreinte de notre charité » (244). Telle est l'itinéraire de l'âme, ornée de la grâce, vers son Dieu, vers la possession de gloire; tels sont les six degrés de l'illumination intérieure ou de la contemplation mystique. Le septième et suprême est celui de « l'extase qui nous met hors de nous-mêmes pour nous édifier en Dieu. Elle résulte d'un amour de Dieu ardent, amour qui, en nous élevant au-dessus de notre vie ordinaire et en nous unissant à Dieu dans une plus étroite intimité, nous approfondit, nous unifie, nous purifie et nous emplit de paix. Ce n'est pas encore la possession béatifique, mais c'en est une sorte d'anticipation. Elle est moins « une irradiation de l'esprit qu'une inspiration ou expérience du cœur ». Cette expérience de Dieu, à dominante effective, se trouve réalisée en chacun des sept degrés de l'illumination, et leur valeur respective se mesure à la dose de charité surnaturelle qu'ils renferment. La contemplation mystique est donc pour Roger Bacon principalement affective; elle est pratique aussi, car « probatio amoris est exhibitio operis ». Et dans la mesure même où elle est affective et pratique, elle s'avère spéculative, car « la vérité... n'est jamais aussi bien connue qu'après avoir été déjà pratiquée et aimée » (264).

Après avoir, sur textes et en comparant R. Bacon à ses prédécesseurs augustiniens, établi le caractère mystique de l'illumination générale et surtout de l'illumination intérieure, M. Carton consacre quelques pages de sa conclusion (354-358) à déceler « une saveur bien marquée de mysticisme » dans *l'illumination primitive et traditionnelle*. Par elle, en effet, Dieu ne s'est pas contenté de révéler aux hommes des vérités surnaturelles, il leur a encore permis de déchiffrer l'énigme de notre univers et de nous-mêmes, car, « la Nature et la Littérature sont tout entières une révélation du divin, et c'est pourquoi une illumination spéciale peut seule nous faire connaître le dernier mot de leur vérité, mais c'est pourquoi aussi toutes les ressources de l'expérience et celles d'une culture généreusement humaine doivent être mises en œuvre pour faire luire, sous l'enveloppe mieux connue du monde, tel qu'il se manifeste à nos sens, et sous celle des pensées de l'homme telles qu'elles se trouvent consignées dans les lettres profanes, leur divine intelligibilité : Roger Bacon est bien le mystique que nous disions, un mystique à sa manière, la manière largement humaniste et scientifique » (355).

Nous voudrions par ces lignes bien denses, trop sans doute, avoir suggéré aux lecteurs de la *Revue d'ascétique et de mystique*, quelque chose de la complexité étonnamment riche du livre de M. Raoul Carton, quelque chose surtout de la manière mystique de Roger Bacon,

et du même coup de celle de S. Bonaventure, auquel il doit tant, et en général des autres maîtres augustiniens du Moyen-Age, depuis le grand Anselme du Bec jusqu'au docteur admirable lui-même. Il ne s'agit point de méconnaître la haute valeur mystique d'autres maîtres, de Saint Thomas par exemple, pas davantage de nier les progrès pratiques réalisés par des maîtres plus récents dans l'organisation de la vie spirituelle, il s'agit uniquement de ne pas laisser se perdre des richesses de premier ordre. Au reste l'exploitation de ces richesses va bon train, depuis quelques années.

Vals, près le Puy Blaise Romeyer.

A. Codina, S. J.— *Los origenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola. Estudio histórico.* (Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes, série II, vol 1). — Barcelone, Biblioteca Balmes, 1926, 8°, XVI-309 p.

H. Bernard. S. J. — *Essai historique sur les Exercices Spirituels de S. Ignace, depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599).* (*Museum Lessianum*, sect. ascétique et mystique, n. 21). Louvain, Museum Lessianum, 1926, in-12, VII-264 p.

C'est presque une gageure de vouloir traiter en deux cent soixante pages d'un in-douze, le sujet choisi par le P. Bernard, c'est-à-dire l'histoire des Exercices depuis la conversion de S. Ignace jusqu'à la publication du Directoire. Il ne faut donc pas s'étonner que les problèmes soient plutôt effleurés qu'approfondis et que souvent mis en goût par ce que nous en dit l'auteur, on soit tenté de le prier de s'arrêter un peu plus et de nous laisser plus de loisir pour apprécier les richesses recueillies par lui au cours de son exploration des *Monumenta Historica* et des autres travaux sur le XVIe siècle. Il s'est enchanté lui-même de ses trouvailles. Cela lui a permis de faire un récit très original et entraînant où l'intérêt est renouvelé à chaque page et où l'on entrevoit cependant combien sont complexes les questions soulevées au hasard de la course. Il a recueilli beaucoup de renseignements épars et qui jettent une vive lumière sur certains épisodes peu connus. Mais l'auteur n'y insiste pas ni ne regarde trop non plus aux expressions. Avec toute la belle humeur de la jeunesse il ne s'en laisse guère imposer même par les figures les plus vénérables et, empruntant de toutes mains, il ne recule pas devant certaines assimilations ou citations un peu étranges, comme celle de je ne sais quel auteur rapprochant Calvin et S. Ignace dans le même culte de la gloire

de Dieu. En somme c'est un « essai » fort intéressant qui gagnera a être mûri plus à loisir et qui promet d'excellents résultats quand l'auteur sera en pleine possession de sa méthode et s'appliquera à traiter en détail quetques sujets particuliers.

Comme il l'indique lui-même, dans sa préface, le P. A. Codina reprend, en les mettant au point, après une nouvelle étude approfondie du sujet, les divers travaux consacrés déjà par lui à cette matière et notamment les trois premiers chapitres de l'Introduction latine à l'édition déjà justement célèbre des *Exercices spirituels*, publiée en 1919, dans les *Monumenta Historica Societatis Jesu*. La matière est distribuée en dix-sept chapitres, suivis de copieux appendices (p. 217-295) et d'un index analytique et onomastique (297-305). On peut ramener à deux les problèmes qu'il traite : l'état des *Exercices*, au moment où S. Ignace quittait Manrèse (ch. 2-4), les sources des *Exercices* (ch. 5-17), le premier chapitre étant consacré à une analyse approfondie de leur contenu. Il démontre d'abord que c'est bien à Manrèse et plus particulièrement dans la *Santa Cueva* (ch. 2) qu'Ignace les a composés, tels déjà substantiellement qu'ils furent proposés plus tard à l'approbation du Pape Paul III et non pas limités seulement à la 1° semaine et à quelques documents annexes (ch. 3 4). Pour le second problème (ch. 5), le P. Codina étudie d'abord les facteurs primaires et vraiment fondamentaux qui sont intervenus dans la genèse des Exercices. Ce sont avant tout les influences surnaturelles, onction de l'Esprit-Saint (ch. 6), intervention spéciale de la Vierge (ch. 7), expérience personnelle (ch. 8) et apostolique (ch. 9), Ecriture Sainte (ch. 10). Il relève ensuite les traces du caractère même de S. Ignace tel qu'il se révèle à travers son livre (ch. 11) et précise ce que les études auxquelles postérieurement il s'est adonné ont pu faire ajouter au texte primitif (ch. 12). On aborde ensuite la partie plus particulièrement importante de l'ouvrage, la discussion des sources littéraires, si libéralement mises en avant, surtout depuis l'étude du P. Watrigant sur la *Genèse des Exercices* ; la *Vita Christi* et le *Flos Sanctorum* (ch. 14), l'*Imitation* (ch. 15), Cisneros (ch. 16) et divers auteurs comme Gérard de Zutphen, Mauburnus, Erasme, Werner, Savonarole, S. Anselme, S. Bernard, Raymond Lull, S. Vincent Ferrier, etc. C'est encore à ces sources que sont consacrés cinq appendices : les deux derniers donnent le texte latin de Werner et du pseudo-Bernard. à propos de la méditation des deux Etendards; le premier s'occupe du *Flos Sanctorum* et de la *Vita Christi*, pour donner quelques détails de plus sur les éditions et traductions antérieures à S. Ignace et discuter de nouveau certains emprunts allégués; le second s'attache à réfuter l'opinion, récemment soutenue par le P. Creixell, d'après laquelle S. Ignace aurait utilisé non point la traduction de Montesino mais l'ouvrage de Fr. Pedro de la Vega. Le 3° revient plus à fond sur

Cisneros (p. 261-285) et met minutieusement en présence les passages allégués comme apparentés, pour achever de démontrer qu'il n'y a aucune raison d'admettre pareil emprunt. A signaler encore au début du volume une copieuse bibliographie (p. XIII-XVI) où je note cependant l'absence des *Mélanges Watrigant* (CBE, n. 61-62) : la question des sources y fait l'objet de plusieurs mémoires.

Tel est le contenu de cette étude historique qui représente assurément l'effort le plus considérable tenté jusqu'ici pour résoudre les deux problèmes indiqués ci-dessus, étroitement unis quoique distincts, ramenés à l'unique dénomination d'origine des *Exercices*. Ceux qui ont utilisé l'édition des *Exercices* dans les *Monumenta* savent quelle érudition l'on peut attendre d'un travail du P. Codina et quelle connaissance approfondie des documents historiques, publiés ou inédits, se rapportant à ces problèmes. On peut être certain qu'il n'a volontairement laissé inexploré aucun aspect du sujet. C'est dire qu'il l'a abordé avec une rare compétence et que ce qu'il écrit mérite une particulière considération. Comme il l'affirme nettement dans sa préface, ce qu'il a cherché c'est à bien fonder «historiquement» l'origine surnaturelle des *Exercices* de S. Ignace : en d'autres termes, il a pris nettement position contre les études critiques récemment publiées sur la genèse des *Exercices* et voulu donner aux conceptions traditionnelles une justification documentaire inattaquable. Son œuvre est une réaction très consciente contre tous ceux qui ont minimisé l'état des *Exercices* au moment où Ignace quittait Manrèse et voulu retrouver à cette œuvre unique des sources littéraires multipliées.

Le résultat répond-il au but poursuivi ? Le P. Codina apporte-t-il sur tous les points cette réponse absolument définitive ? Il est naturel qu'on se le demande et que, pour y répondre, l'on use envers lui de la liberté qu'il a si largement prise à l'égard d'éminents historiens ou critiques comme Astrain, Tacchi-Venturi, le regretté P. Watrigant, d'autres qu'il serait trop long de nommer et dont il combat, très courtoisement toujours mais très nettement, les opinions.

Personnellement, je n'oserais dire qu'il m'a pleinement convaincu. Si sur plus d'un point de détail j'estime qu'il a raison, j'ai plus d'une grave objection à faire aussi bien à la méthode générale de démonstration qu'à certaines de ses applications. Certes, comme je l'ai déjà dit, nul ne songera à contester la vaste et précise érudition de l'auteur mais est-elle strictement utilisée selon les lois de la démonstration historique et le P. Codina se tient-il toujours dans le seul domaine du document ? Je ne puis me dérober à l'impression du contraire. Je crois que la thèse à démontrer à été trop constamment présente à la pensée de l'auteur et lui a fait inconsciemment dépasser plus d'une fois les bornes. Le procédé dialectique dans l'interprétation de textes intervient plus longuement et plus souvent qu'il ne serait

de mise, alors qu'une préoccupation plus marquée de la psychologie et des lois du témoignage suggérerait, semble-t-il, des conclusions assez différentes. De là certaines variations dans la manière de discuter les textes, assez faciles à relever et qui sont inévitables dès que l'on se propose moins de chercher objectivement ce que disent les documents que de trouver dans ces documents la justification d'une idée préconçue. Inconsciemment on se montre extrêmement rigoureux pour admettre la valeur probante des textes opposés, on s'inspire d'un littéralisme déconcertant, en même temps que, pour les textes favorables, on se montre singulièrement plus accommodant ; j'en donnerai quelques exemples tout à l'heure. De même il y a l'art d'affaiblir l'ennemi en le grignotant, c'est-à-dire qu'au lieu de présenter ensemble le faisceau des preuves se rapportant à un même objet, on étudie un par un chaque texte, on tâche de le démontrer inopérant, au lieu que, laissé à sa vraie place, auprès de textes similaires, il reçoit un supplément de force et prend une toute autre signification. Dans la première partie, par exemple, où le rôle de la *Santa Cueva* est manifestement exagéré et n'a point en cela le support de documents vraiments suffisants, le P. Codina consacre un chapitre à étudier à part deux textes, l'un de Camara, l'autre de Nadal, dont le second surtout constitue une objection très forte contre son système — étant donné que, par « *substance des Exercices* », il entend presque tout le contenu vraiment notable du livre. C'est le texte où Nadal déclare : « Post consummata studia congessit DELIBATIONES illas Exercitiorum PRIMAS, ADDIDIT MULTA, DIGESSIT OMNIA, dedit examinanda et iudicanda Sedi Apostolicae ». Un exposé purement objectif de la question devait, semble-t-il, présenter d'abord ensemble tous les témoignages autorisés sur la genèse des Exercices : textes de S. Ignace, allusions des procès où il en fut question dès avant son départ pour Paris, affirmations de ses compagnons et disciples, Laynez, Ribadeneyra, Polanco, Nadal. Il est clair, par exemple, que le témoignage cité de Nadal s'éclairait singulièrement par celui où Polanco écrit : « Quamvis temporis progressu haec etiam ad maiorem perfectionem deducta sunt ». Pour Nadal lui-même, qui a parlé plusieurs fois des *Exercices*, on aurait ainsi plus facilement démêlé sa vraie pensée : car chez lui comme chez d'autres, il y a des expressions vagues et il y a d'autres assertions plus précises. On aurait ainsi distingué au moins deux catégories de textes : les uns moins probants, où il est question seulement des *Exercices* composés à Manrèse, sans préciser comment il faut les entendre dans le détail, les autres, comme celui de Polanco ou certains témoignages des procès, permettant d'affirmer qu'à telle date, telle méditation ou telle instruction (sur la différence du péché véniel et du péché mortel, par exemple) existait déjà. Les expressions générales ne sont pas très démonstratives par elles-mêmes et il est diffi-

cile de désigner au juste en quoi consiste cette « substance » des Exercices dont parle déjà Laynez. Le P. Codina s'y est essayé mais il n'est guère possible d'éviter complètement l'arbitraire. En effet si l'on s'en tient à ce qu'il regarde comme substantiel, on ne voit plus trop comment Nadal — dans un écrit apologétique, il est vrai, — a pu écrire que S. Ignace, après ses études à Paris, *addidit multa*, au texte de Manrèse. Assurément il avait arrêté l'essentiel des *Exercices* à Manrèse et conçu définitivement leur ordonnance — mais il semble bien que le P. Codina réduise beaucoup trop la part de l'élaboration ultérieure, si nettement affirmée par Camara, Polanco et Nadal. Ces textes précis doivent prévaloir contre les conclusions simplement logiques tirées de l'emploi du mot *Exercices* pour désigner le travail de Manrèse, et du sens qu'il devrait nécessairement comporter.

Au lieu de m'étendre sur d'autres détails, je discuterai seulement un chapitre où les caractéristiques de la méthode et ses insuffisances me paraissent particulièrement ressortir. C'est celui consacré à l'influence spéciale de la Sainte Vierge sur la composition du livre des *Exercices*. Le P. Codina se refuse à suivre les historiens récents qui ont rejeté la donnée, traditionnelle depuis le XVIIe siècle, d'après laquelle la Sainte Vierge aurait inspiré spécialement S. Ignace à ce sujet. Ce n'est pas arbitraire de leur part. Ils remarquent le silence absolu de S. Ignace et de ses confidents. Pas de témoignage antérieur à l'an 1600. La tradition naît cette année-là d'une assertion de la célèbre voyante, dirigée du P. du Pont, Marina d'Escobar. Elle affirme qu'elle a reçu ce renseignement de l'ange Gabriel au nom de la Sainte Vierge, « laquelle, pendant sa vie, s'était beaucoup occupée de ces saints exercices ». Le P. Codina estime que c'est là un véritable document historique qui s'impose et s'attache à renforcer cette preuve essentielle par d'autres témoignages. D'abord les textes, très authentiques et que nul ne conteste, où il est question des apparitions de Marie, à Loyola et à Manrèse. Malheureusement, ils se taisent sur le seul point important à démontrer : l'aide spéciale donnée pour la composition des *Exercices*, si spéciale qu'on l'appelle couramment une « dictée » ou une « inspiration ». Nul ne songe à nier les prédilections de Marie pour Ignace, le rôle joué dans sa conversion et sa sanctification mais là n'est pas la question. Quant au témoignage de Marina, tout en s'étonnant et s'indignant presque qu'on puisse lui refuser une valeur historique, le P. Codina n'en fait pas moins habilement disparaître les détails dangereux : évidemment, dit-il, il est ridicule de penser que la Vierge ait voulu dire que pendant sa vie elle a fait les *Exercices*. Mais si elle a voulu dire simplement qu'elle a médité souvent sur les principales vérités de la foi, matière des *Exercices*, en quoi cela peut-il être donné comme un motif spécial d'intérêt porté à l'entreprise d'Ignace, caractérisée

comme telle, moins par les sujets choisis — voyez Cisneros et les autres auteurs de méditation, — que par la méthode et le but poursuivi ? Surtout on a droit de s'étonner qu'il accepte d'emblée comme valable le témoignage de Marina. Sans doute la caution du V. P. du Pont est de poids, mais est-elle décisive ? Il valait la peine d'examiner tout le problème. Le P. du Pont a justement eu des difficultés à ce sujet ; son attitude à l'égard de Marina a soulevé des objections lors du procès de béatification, d'où l'apologie spéciale de Tanner. C'est que Marina n'est pas une voyante de tout repos. Pour elle, comme pour Marie d'Agréda, les écrits ont fait tort à l'héroïcité des vertus. Il n'est pas besoin de lire beaucoup de pages des deux in-folios où le P. du Pont et son successeur ont recueilli la vie et les visions de Marina, pour se rendre compte qu'une grande réserve s'impose et que l'on se tromperait grandement si l'on ajoutait foi à tout ce qu'elle affirme lui avoir été révélé au cours de ces apparitions. Sa sincérité n'est pas en cause pas plus que sa sainteté. Mais ni l'une ni l'autre ne garantissent de l'illusion et l'on doit d'autant plus se tenir en garde que l'assertion telle qu'elle la présente n'est pas conciliable, quoi qu'en dise le P. Codina, avec les faits les mieux établis concernant l'origine des *Exercices* ou leur élaboration continue, à Manrèse même, à mesure que l'expérience éclairait davantage S. Ignace. Le P. Codina l'a si bien senti qu'il finit par ne plus retenir grand'chose d'un autre témoignage encore plus précis que le précédent. D'après les Annales du Collège de Belen, le P. Lorenzo de San Juan aurait appris, vers 1601, de Juan Amigant, « que la Sainte Vierge AVAIT DICTÉ les *Exercices* à S. Ignace, APRÈS UN RAVISSEMENT, *en la Anunciata de su casa*, comme on l'avait noté et su de la bouche du saint quand il était là ». Le P. Codina commence prudemment par vider le mot *dictado* de tout sens périlleux : il ne saurait signifier *dicté*, puisque S. Ignace a depuis corrigé maintes fois son texte, ce qu'il n'aurait point fait si celui-ci avait été l'œuvre de la Sainte Vierge. Il est clair cependant que s'agissant d'un moment très précis, dont la date est fixée par la circonstance du ravissement, il ne peut s'agir d'un sens autre que ce sens naturel de dictée. Par ailleurs, le P. Codina ne pense pas que S. Ignace ait pu ainsi s'exprimer sur son propre compte. Il y aurait donc là une déformation de quelque dire d'Angela Amigant, tante de Juan à qui, on le sait par ailleurs, Ignace avait donné les *Exercices* à Manrèse. Dans sa ferveur reconnaissante, « elle aurait dit que tout cela était un don de Dieu et de la Très Sainte Vierge ». Assurément, mais plutôt que d'interpréter aussi arbitrairement un texte il vaut encore mieux l'abandonner purement et simplement. A quoi le P. Codina, à cause d'autres difficultés où je n'ai pas le temps d'entrer, a l'air finalement de se résigner. Bien plus, il termine le chapitre par cette double suggestion où les historiens qu'il combat ne pourront

guère voir qu'un aveu final d'impuissance : Qui sait si jamais parmi les documents encore inédits, en particulier les nombreuses lettres non retrouvées de S. Ignace, on ne découvrira pas mention de ce fait ? Et d'ailleurs si S. Ignace en définitive n'en a rien dit, c'est qu'il avait ses raisons : l'estime des *Exercices* devait selon lui s'imposer aux fidèles « non en vertu des révélations particulières à l'auteur, mais à cause de l'approbation de l'Eglise ». Fort bien, mais il faudrait choisir : ou S. Ignace n'a point parlé et alors sur quoi repose l'assertion, puisque seul il pouvait savoir ce qui en était ? ou il a parlé et comment n'y en a-t-il pas trace dans le *Mémorial* de Camara, par exemple, où le saint fondateur n'a pas hésité à donner tant de détails sur ses expériences surnaturelles à Loyola et à Manrèse ? Comment ne s'est-il trouvé personne pour recueillir soigneusement ce détail très important alors que tant de minuties ont été avidement retenues et transmises ? Comment au contraire Ignace et eux ont-ils donné sur l'élaboration des *Exercices* tant de détails incompatibles avec une intervention extraordinaire aussi directe que la suppose la donnée tardive de la dictée ?

J'aurais des remarques analogues à faire pour la discussion très détaillée des sources littéraires dans la seconde partie du volume. Assurément, et je tiens à bien l'affirmer, elle sera lue, comme tout l'ouvrage d'ailleurs, avec grand profit par tous ; il y a nombre de remarques de détail fort justes : le P. Codina excelle à découvrir le côté faible de certaines démonstrations. Mais sa réfutation ne me paraît pas tout de même aussi universellement convaincante que l'on pourrait le croire, non seulement parce que le procédé dialectique n'est pas toujours le meilleur pour élucider le vrai sens d'un texte historique mais aussi parce que le problème n'est peut-être pas posé aussi nettement qu'il le faudrait. On n'a rien fait de décisif pour repousser des influences possibles quand on a seulement écarté la matérialité de l'emprunt, ce que l'on pourrait appeler la transcription mécanique d'un texte antérieur. Le problème doit être élargi et examiné en tenant grand compte de ce qu'a si bien signalé le P. de Grandmaison, je veux dire l'influence du subconscient. Il y a, en effet, dans les rapprochements que divers auteurs ont établi entre les *Exercices* et d'autres sources littéraires, plusieurs catégories à établir. Tout d'abord on écartera facilement ce que j'ai appelé ailleurs les *loca parallela*, c'est-à-dire des textes qui présentent des analogies inattendues avec tel ou tel passage des *Exercices* mais qui manifestement n'ont point été connus de S. Ignace et n'ont exercé aucune influence sur sa pensée : tel le passage cité des Mémorables de Xénophon où un chef grec s'exprime en termes analogues à celui du général dont parle la première partie du Règne. Ce sont des *curiosa*, intéressants à recueillir mais qui n'éclairent en rien la genèse des *Exercices*. Il y a ensuite les

textes qui auraient été littéralement copiés par S. Ignace et, sur ce point, il faut reconnaître que le P. Codina a signalé avec beaucoup de raison des exagérations : il faut en rabattre de certaines énumérations complaisamment grossies, sous la plume notamment du regretté P. Watrigant. Je crains cependant que de son côté le P. Codina ne soit allé trop loin et ne se soit montré trop rigoureux dans ses exigences pour admettre un emprunt. Chacun peut en faire l'expérience, à propos des colonnes où il met en parallèle le texte de S. Ignace et celui de la *Vita Christi* concernant les faits évangéliques (p. 134-140). A première lecture, l'impression reçue de ces textes est celle d'une singulière parenté, telle qu'on la trouvera difficilement plus étroite dans les travaux analogues que l'on fait volontiers pour conclure à l'identité d'auteur, à propos de deux écrits, dont l'un est anonyme ou pseudonyme. Quelle n'est pas la surprise de lire ensuite la conclusion du P. Codina : sur 97 textes des *Exercices*, 85 s'écartent de ceux analogues de Ludolphe, sur qui par conséquent S. Ignace ne les a pas copiés ; trois ne se trouvent pas dans la *Vita Christi* ; il en reste neuf qui concordent littéralement et encore plusieurs ne sont-ils que des mots isolés et la traduction directe du latin, qui par conséquent ne prouvent rien. C'est que le P. Codina n'a voulu retenir que les textes qui se trouvent rigoureusement semblables du commencement à la fin. Il suffira que le texte des *Exercices* laisse tomber quelque mot de celui de Ludolphe ou y ajoute, pour qu'en dépit des ressemblances, par ailleurs frappantes et singulières, le P. Codina estime n'avoir pas à en tenir compte. Je doute que cette manière de faire ait l'approbation des gens du métier. Mais même en accordant qu'il faille diminuer singulièrement le nombre des emprunts directs qu'on a exagérés, il reste une troisième sorte d'influence des sources littéraires qui me paraît la principale et dont il ne semble pas que le P. Codina ait tenu assez compte. C'est ici que la psychologie aurait utilement guidé la critique. Il s'agit de cette influence indirecte, mais certaine, exercée sur S. Ignace par les lectures faites ou les sermons entendus, qui sont venus enrichir son subconscient, former la substance de sa pensée religieuse, en s'ajoutant à ses propres expériences et réflexions personnelles et qui ont pu, sans même qu'il y prît garde, remonter à la surface de son esprit quand il composait les *Exercices* et y laisser leur trace. Cela s'impose d'autant plus que cela répond parfaitement à ses dispositions de nouveau converti. Les détails transmis sur la composition du livre fort considérable où il avait transcrit les passages qui l'intéressaient davantage au cours de ses lectures, à Loyola, sont de ce point de vue fort significatifs. Ils indiquent avec quelle attention Ignace lisait, quelle ardeur il apportait à s'instruire dans la voie de la sainteté. Il faut donc nous le représenter comme demandant à sa mémoire un

effort tenace au cours de ses lectures et plus tard aussi au cours des instructions et des prédications qu'il eut souvent l'occasion d'entendre à Monserrat et à Manrèse. Il était alors de ces simples, avides de la parole de Dieu qui ne laissent rien perdre et le ruminent ensuite à loisir. Qui pourrait dire tout ce qu'il eut ainsi l'occasion d'apprendre et nier que tel ou tel détail des *Exercices*, la parabole des deux Etendards, par exemple, dont on peut accorder qu'il ne l'a lue probablement ni chez Werner, ni chez S. Bernard, ait pu lui être suggéré par telle ou telle phrase entendue d'un prédicateur ou lue dans un livre d'édification? Il y a là toute une perspective susceptible d'éclairer sur la vraie genèse des *Exercices*, une troisième hypothèse d'influence, trop peu mise en lumière jusqu'ici et dont cependant il est nécessaire de tenir compte, si l'on veut expliquer vraisemblablement certaines parentés de développement trop précises dans leurs détails particuliers (par exemple le choix de Babylone et de Jérusalem, simultanément avec l'opposition des deux chefs d'armée) pour ne relever que de simples analogies de pensée et par ailleurs assez difficilement justifiables par un emprunt direct à la source primitive.

Nous arrêterons ici ces critiques de détail. Elles ne doivent point empêcher de rendre hommage au labeur considérable du P. Codina et à la valeur durable de quelques-unes de ses conclusions. C'était une entreprise très ardue que celle d'embrasser dans leur ensemble les problèmes se rapportant à l'origine des *Exercices* et qui jusqu'ici n'avait pas encore été tentée avec une telle ampleur. Le programme particulier que s'est en outre fixé le P. Codina « établir solidement par l'histoire le caractère surnaturel des Exercices », l'a rendue incomparablement plus malaisée encore. Il suffit d'y réfléchir un instant : autant il est facile d'affirmer, et avec raison, d'une façon générale : telle œuvre porte la marque divine, dénote une intervention spéciale de Dieu dans son origine ou son exécution, autant il devient malaisé d'en fournir une démonstration évidente dès que l'on veut descendre dans les particularités et déterminer que tel ou tel élément a sûrement et exclusivement une origine surnaturelle. Le surnaturel est tellement amalgamé dans l'activité humaine avec le naturel, il se modèle si bien sur lui, il s'adapte si parfaitement à nos facultés et à notre tempérament qu'il devient extrêmement difficile, sauf certains cas exceptionnels, de le déceler d'une façon absolument évidente au point que tous soient obligés d'en convenir. Qu'on pense seulement aux problèmes posés par l'inspiration des Livres Saints, qui cependant, eux, sont garantis surnaturels par l'autorité même de Dieu. A plus forte raison la question est-elle de solution délicate quand, entendant se placer sur le terrain strictement historique et n'user réellement que des méthodes de démonstration faisant foi dans les sciences du témoignage, on se trouve en fait ne disposer que de do-

cuments insuffisants par le nombre ou la qualité. Or c'est ici le cas pour bien des particularités. La solution serait singulièrement facilitée, bien que non complètement obtenue, si nous avions les feuilles écrites par Ignace à Manrèse. Les premières rédactions des *Exercices* que nous possédons sont bien postérieures : et c'est là un premier travail déjà fort délicat à accomplir que de préciser les relations vraies entre ces textes et l'essai primitif comme avec le livre définitivement approuvé. La date n'en est pas toujours aisée à fixer et aussi le caractère. Prétendent-ils donner tout ce qui existait déjà comme *Exercices* ou représentent-ils un choix plus ou moins arbitraire ou faut-il admettre des oublis involontaires ? Aux lacunes de cette information, il faut suppléer par les témoignages des contemporains, mais combien difficiles à interpréter, qu'ils restent dans le vague des formules générales ou au contraire précisent le détail. Ecrits parfois de longues années après l'époque à laquelle ils se réfèrent, ne portent-ils point la trace des altérations que subit la mémoire et ne projettent-ils point parfois inconsciemment dans le passé les réalités du présent ? N'y a-t-il ni grossissement ni déformation, aucune de ces exagérations et généralisations auxquelles on échappe si difficilement en ces occasions ? Le terrain ainsi déblayé, se pose la question de la part personnelle et des influences subies et pour celles-ci, dans le cas présent, avec cette circonstance aggravante qu'il s'agit de délimiter ce qui peut s'expliquer par le simple jeu des facultés et des circonstances naturelles et ce qui requiert nécessairement une origine plus haute. Certes la tâche des critiques s'appliquant à déceler les influences humaines est déjà malaisée : un des bons effets du livre du P. Codina sera de rappeler à plus de sobriété les affirmations en ce qui concerne les sources littéraires des *Exercices*, mais elle est incomparablement moins ingrate que celle de prouver positivement le caractère surnaturel de l'œuvre, c'est-à-dire de démontrer insuffisantes, sur chaque point particulier, les explications fondées sur le jeu naturel des facultés, guidées et assistées d'ailleurs par la grâce, comme dans toute œuvre salutaire — et de prétendre donner à cette démonstration la valeur rigoureuse, en son genre, que l'on demande aux démonstrations historiques. Le P. Codina a eu un beau courage de formuler ce programme et de s'essayer à le réaliser. Il ne saurait être surprenant que l'exécution ne soit accueillie qu'avec réserve et que l'on se montre aussi rigoureux pour l'acceptation de son argumentation qu'il l'est lui-même pour la démonstration des influences naturelles. Dans les cas analogues, ce n'est point la longueur et la minutie de l'argumentation qui est toujours le moyen le plus assuré de convaincre. Il y aurait au contraire souvent avantage à ramasser les preuves en un faisceau compact, à les dégager des broutilles du détail pour mettre en pleine lumière ce qui est vraiment décisif et à

s'abstenir de tout ce qui peut paraître subtilité scolastique et contestation excessive. En reprenant dans le détail les textes et les arguments allégués par le P. Codina, les critiques rendront hommage à la solidité de son information et à l'étendue de son savoir ; il aura fortement contribué pour sa part à la mise au point définitive de ce problème si complexe qu'il a eu le mérite d'envisager dans toute son ampleur et de travailler efficacement à résoudre : l'originalité des *Exercices* et la part à faire aux différentes influences qui ont agi sur leur auteur.

Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège : S. Jean de la Croix docteur de l'Eglise.

Les *Acta Apostolicae Sedis* (XVIII, 379-381) publient le lettre apostolique du 24 août 1926, par laquelle le Pape Pie XI proclame S. Jean de la Croix, confesseur, de l'ordre des Carmes déchaussés, docteur de l'Eglise universelle. Nous en transcrivons ici la partie principale :

...Novem per menses in vinculis detentus, ad christifidelis animae cum Christo sponso mysticam unionem celebrandam, atque ad effectus orationis multiplices ac suaves affectusque declarandos, *Canticum Spirituale* conscribit, quod serius considerationibus quoque notisque explanavit. Mirabili modo e carcere liberatus, in coenobio antea, quod a Calvario nuncupatur, in ceteris postea domibus, quas officiorum suorum causa incoluit, alia parat scripta, quibus, quasi superno lumine inlustratus, perfectionis semitam, perspicua caelestium charismatum commentatione, animabus ostendit.

Licet de arduis ac reconditis argumentis agant, *Ascensus ad Carmelum*, *Obscura Nox*, *Flamma Amoris viva* ac nonnulla alia ab ipso exarata opuscula atque epistolae, tanta nihilominus spirituali doctrina pollent, atque ita ad intuitum legentium aptantur, ut merito codex et schola animae fidelis videantur, quae perfectiorem vitam aggredi studeat. Recte igitur in Canonizationis bulla Ioannem a Cruce « libros de Mystica Theologia caelesti sapientia refertos » conscripsisse affirmatur ; atque huiusmodi magni momenti iudicio fere omnes postea adhaesere. Tantam enim, progressu temporis, in mystica ascesi nactus est auctoritatem Iohannes post mortem suam, quae anno salutis MDXCI accidit, ut sacrae disciplinae scriptores et sancti quidem viri continenter in eo ipso magistrum sanctitatis pietatisque experti sint ; atque ex ipsius doctrina scriptisque quasi e christiani sensus atque Ecclesiae spiritus limpido fonte in spiritualibus rebus pertractandis hauserint.

Nil mirum itaque quod, iam anno MDCCCXCI nonnulli Cardinales, una cum hispanicis Episcopis, tertio occurrente anno centesimo ab obitu Sancti Ioannis, enixas Decessori Nostro Leoni PP. XIII preces adhibuerint, ut Doctorem Ecclesiae eumdem Sanctum decla-

rare dignaretur ; postea, vero, hac de re, vota quamplurima tum catholicarum Studiorum Universitatum moderatores tum Religiosorum Coetuum praelati ad hanc Sanctam Sedem continuo tulerunt. Quapropter cum hodiernus Praepositus Generalis Ordinis Carmelitarum Excalceatorum, secundi a canonizatione anni saecularis proxime celebrandi occasionem nactus, unanimis Capituli generalis sui Ordinis optata referens, Nos modo suppliciter exoraverit, ut ipsum Ioannem a Cruce Doctoris Ecclesiae titulo exornare velimus, atque votis hujusmodi tum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales, tum Archiepiscopi atque Episcopi quamplurimi, necnon conspicui sive e clero sive e popularibus sive denique e Studiorum Institutis coetibusque viri suffragentur, Nobis peropportunum visum est tam magni momenti rem pro voto ac sedulo studio Sacrae pro Ritibus tuendis Romanae Congregationi committere ; quae, mandato Nostro parens, ex officio ad rem idoneos examinandam viros deputavit. Exquisitis itaque atque obtentis eorumdem separatis suffragiis, atque etiam praelo impressis, illud tantum supererat, ut Sacrorum Rituum Congregationi praepositi rogarentur an, consideratis tribus, quae post rec. mem. Decessorem Nostrum Benedictum PP. XIV in Ecclesiae Universalis Doctore enumerari solent, requisitis : insigni, scilicet, vitae sanctitate, eminenti doctrina, ac Summi Pontificis declaratione, procedi posse censerent ad Sanctum Ioannem a Cruce Doctorem Ecclesiae declarandum ; atque in ordinario conventu, die XXVII mensis iulii proxime elapsi in Aedibus Vaticanis habito, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales Sacrorum Rituum Congregationi praepositi, a venerabili fratre nostro Antonio S. R. E. Cardinali Vico, Episcopo Portuensi ac Sanctae Rufinae, ejusdem Sacrae Congregationis Praefecto, debita rerum relatione facta, audito quoque dilecto filio Carolo Salotti, Fidei promotore generali, sententiam affirmativam unanimi consensu dixerunt. Quae cum ita sint, Nos, votis Carmelitarum Excalceatorum omnium ceterorumque suffragatorum ultro libenterque concedentes, praesentium Litterarum tenore, certa scientia ac matura deliberatione Nostris, deque Apostolicae potestatis plenitudine, Sanctum Ioannem a Cruce, Confessorem, Ecclesiae Universalis Doctorem constituimus, declaramus...

Datum Romae apud Sanctum Petrum, sub anulo Piscatoris, die XXIV mensis augusti, anno MCMXXVI, Pontificatus Nostri quinto.

P. Card. Gasparri, *a Secretis Status.*

Introduction à la théologie et à l'histoire de l'ascétisme.

Le R. P. J. de Guibert, S. J., rend un grand service en publiant dès maintenant le premier fascicule de sa *Theologia spiritualis et mystica*: *Fasc. I. Introductio in studium theologiae asceticae et mysticae* (Rome,

Université Grégorienne, 1926, in 8°, 98 p.). Espérons que les trois autres pourront suivre sans trop tarder. Celui-ci comprend une introduction méthodologique (p. 4-27) et une introduction historique (28-98). Dans la première il étudie la définition de la théologie spirituelle, sa méthode et ses sources, en y ajoutant quelques observations sur l'état présent de ces études. On y retrouvera l'écho des articles publiés ici-même et des doctrines exposées. Il est superflu de souligner avec quelle compétence et quelle sûreté d'information, quelle modération aussi de fond et de forme, unanimement appréciées, sont traitées ces matières délicates, objet d'ardentes discussions : excellente initiation aux problèmes traités. Quant à l'introduction historique, sous sa forme de résumé et de simples notations bibliographiques, elle offre un guide très précieux et qui n'a vraiment pas d'équivalent, pour l'exploration de la théologie spirituelle, à travers les âges. Le P. de Guibert ne s'est pas contenté d'une simple nomenclature dans l'ordre chronologique; il s'est préoccupé de caractériser chaque époque, de classer les œuvres en écoles, là où c'était possible, de mettre en relief les caractères particuliers, les apports notables, de signaler les erreurs condamnées à chaque période. La bibliographie proprement dite a été soigneusement établie, en tenant compte en particulier pour la partie ancienne et le Moyen-Age, où s'offrent des difficultés spéciales, des résultats les plus sûrs de la critique et en donnant des références précises aux collections. C'est dire qu'à ce fascicule, peuvent recourir en toute confiance ceux qu'intéresse l'histoire de l'ascétisme. En peu de pages il contient une quantité considérable de renseignements bien contrôlés. Grâce à lui, pourront s'améliorer les méthodes d'utilisation des textes anciens. Il permettra d'éviter, dans la citation d'écrits fort connus, la persistance fâcheuse d'erreurs d'attribution ou les inexactes références, que l'on a le regret de trouver trop souvent encore, dans les publications actuelles. Bien que l'ouvrage porte la mention *Ad usum privatum auditorum*, un certain nombre d'exemplaires sont en vente, à la librairie de l'Université Grégorienne, 120, Via del Seminario, Rome (19). F. C.

Spiritualité du Moyen-Age.

— Mgr Grabmann vient de réunir en volume, en y insérant quelques études inédites, certains travaux sur le Moyen-Age qu'il avait publiés en divers périodiques et qu'il a revus et au besoin remaniés. L'on sait qu'il est en cette matière un des maîtres les mieux informés. Son volume sera donc tout à fait le bienvenu (*Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* Munich, Hueber, 1926, in-8°, XI-585 p.). La mystique est représentée directement par une étude sur les diverses traductions latines du

Pseudo-Denys (n. 14, p. 449-468) : Hilduin, Scot Eriugène, Sarazin, Thomas Gallo, Robert Grosseteste, Ambrogio Traversari. Il rend hommage aux heureuses découvertes du P. Théry OP., qui ont définitivement éclairci la question d'Hilduin et celle du commentaire attribué à tort à Scot Eriugène (dans MIGNE, P. L. 122). Lui-même apporte une contribution de valeur au sujet de Jean Sarazin et signale en passant l'existence d'un autre commentaire encore inédit d'un PETRUS HISPANUS dont il ne sait s'il est identique à l'auteur des *Summulae*. Un autre chapitre (p. 468-488) contient une vue générale mais pleine de détails précis et fort bien venue du mouvement mystique féminin, durant le Moyen-Age allemand. Mais l'étude la plus importante est celle qui a pour objet Jean de Kastl (489-524) et qui a déjà été signalée et analysée lors de son apparition dans la *Theologische Quartalschrift*. Elle se présente ici avec des détails nouveaux : après avoir démontré que le *De adhaerendo Deo* n'est pas d'Albert-le-Grand mais de Jean, Mgr Grabmann utilise cet écrit et les autres du même auteur pour exposer les principes fondamentaux de sa mystique. En dehors de ces travaux, spécialement consacrés à la spiritualité, on recueillera dans les autres parties du volume, nombre de renseignements qui s'y rapportent et tout d'abord dans les deux mémoires sur l'école primitive Thomiste en Italie (332-390) et en Allemagne (391-431), à propos, par exemple, de Remigio de' Girolami, Jean Balbi, Jean et Gérard de Sterngassen, Nicolas de Strasbourg, sans oublier le mémoire spécial consacré à Ulrich de Strasbourg (147-221) dont le P. Théry et Mademoiselle Daguillon ont publié des extraits, dans la *Vie spirituelle*. Un exposé très sympathique est consacré aux travaux des PP. franciscains de Quaracchi (p. 50-64) et sert comme d'illustration à la pièce capitale par laquelle s'ouvre le volume. Au plus grand profit du lecteur et surtout du chercheur, Mgr Grabmann y a condensé ce que sa longue pratique des manuscrits du Moyen-Age, philosophiques et théologiques, lui a suggéré de remarques utiles sur la préparation préalable à ce genre de recherches, les connaissances auxilliaires, l'étude et l'édition des sources manuscrites, les travaux qui restent à faire et qui s'imposent plus particulièrement aujourd'hui. Je laisse de côté les autres mémoires tous importants. Ce que j'en ai dit suffit à montrer l'intérêt considérable de ce volume et la masse de renseignements qu'il renferme. Une longue liste de manuscrits, une table analytique détailiée de chaque mémoire, une table onomastique en facilitent l'utilisation. Très apprécié des spécialistes, le volume doit être recommandé aux débutants dans la carrière de l'érudition, comme un modèle dans la recherche et l'exposition, pour l'art d'unir les précisions de détails aux vues d'ensemble et aux idées générales.

— Sous la direction de M. Et. GILSON, et du R. P. G. THÉRY, O. P., paraît à la librairie VRIN à Paris, une nouvelle collection qui rappelle

par son titre l'*Archiv* publié jadis par les PP. Denifle O. P. et Ehrle S. J. et qui manifestement poursuit en partie le même but, dans le même esprit nettement scientifique : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*. Le premier fascicule, pour l'année 1926, contient, comme nous intéressant directement (p. 129-268), l'*Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 336 de la Bibliothèque de Soest*, par le P. Théry. Le diligent éditeur s'est moins proposé de reprendre le travail de Dom Daniels, paru en 1923, et auquel il rend expréssement hommage, que de donner une édition de ce texte répondant à son contenu et en facilitant l'utilisation. On y trouvera donc avec les rectifications que réclamait çà et là une lecture plus attentive du manuscrit une nouvelle disposition des pièces groupées sur les 14 feuillets du manuscrit et de précieuses indications sur les sources des diverses propositions incriminées. Le P. Théry a fait précéder la réponse d'Eckhart de la liste des Articles et remis à leur place certains textes qui prennent ainsi toute leur signification. On a donc là pour les préliminaires de la condamnation d'Eckhart par Jean XXII une source d'information de premier ordre présentée dans les meilleures conditions. — Dans une collection nouvelle, *Deutscher Geist, Erschlossene Quellen seines Wesens*, dirigée par M. A. Hoffmann et publiée à Erfurt par la maison Kurt Stenger, MM. O. Karrer et H. Pesch publient, comme début, un premier volume sur ces mêmes documents (*Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Ubersetzung und Anmerkungen*, 1927, in 8, 172 p., 8 Marks). Nous reviendrons ultérieurement sur cette publication. — Bien que le travail par où débutent les *Archives* n'intéresse qu'indirectement nos études et soit d'un intérêt beaucoup plus général, pour l'histoire des idées, on ne laissera pas de le lire avec l'attention que méritent les publications de M. Et. Gilson. Sous ce titre *Pourquoi S. Thomas a critiqué Saint Augustin*, (p. 5-127), il traite à nouveau, mais d'une façon tout à fait originale et approfondie, le problème, si débattu, ces trente dernières annnées, de l'opposition entre l'augustinisme et le thomisme, au XIIIe siècle. Nous ne pouvons qu'être de son avis dans le rejet des tentatives faites pour concilier les deux points de vue et ramener la théorie augustinienne de l'illumination au système thomiste de la connaissance. Son exposé développe les raisons extrinsèques à l'œuvre de S. Augustin, qui paraissent à M. Gilson la cause déterminante de l'attitude adoptée par S. Thomas, attitude qui a eu sa répercussion dans le domaine de la théologie ascétique, comme dans les autres.

— Sur ce dernier point, c'est-à-dire le conflit des deux spiritualités augustinienne et thomiste, et sur quelques autres comme les problèmes de la mystique et l'autorité de S. Thomas, le sens thomiste du mot contemplation, la spiritualité thomiste, on lira avec

profit quelques pages de l'appendice II (p. 262-272) inséré par le P. J. RIMAUD, S. J. dans sa thèse récente : *Thomisme et Méthode que devrait être un Discours de la Méthode pour avoir le droit de se dire thomiste* (Paris, Beauchesne, 1925, in-8°, 276-XXXV p.). Il annonce d'ailleurs une étude plus détaillée. Ce sont quelques notes d'un jugement très personnel et pénétrant, des remarques judicieuses, dont les études de spiritualité auront profit à tenir compte si l'on veut éviter de piétiner sur place dans certaines controverses et ne point se payer de mots ou d'arguments inopérants.

— Nous nous contentons d'annoncer pour aujourd'hui, devant y revenir plus à loisir, l'ouvrage considérable que vient de publier Mme Jeanne ANCELET-HUSTACHE, agrégée de l'Université, docteur ès-lettres : *Mechtilde de Magdebourg (1207-1282). Etude de psychologie religieuse*, (Paris, Champion, 1926, in-8, 402 p.). Travail tout à fait approfondi et qui est un témoignage symptomatique de la faveur grandissante, accordée dans les milieux universitaires officiels, aux études de ce genre. L'auteur y passe successivement en revue la composition du livre et les circonstances extérieures de la vie de Mechtilde, son mysticisme, les principaux sujets qu'elle traite, son attitude à l'égard des vivants, son style. Un dernier chapitre a pour objet l'influence de Mechtilde et traite en particulier la question de la *Matelda* dantesque.

— Parmi les notices récemment parues dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, nous signalons tout particulièrement à nos lecteurs celle sur le Bienheureux Raymond LULLE, par le P. Ephrem LONGPRÉ, OFM. (fasc. 74, 1926, col. 1072-1141). L'auteur donne les résultats des travaux les plus récents, sur la vie, les écrits, les doctrines et le souvenir du célèbre tertiaire franciscain. On y trouve la liste détaillée des œuvres ; outre le *liber contemplationis*, étudié c. 1090, le P. Longpré énumère, c. 1103-1104, douze autres ouvrages spécialement consacrés à la mystique; sur la doctrine spirituelle de Lulle, lire l'exposé très précis, quoique très bref, des col. 1128-1132. « La théologie spirituelle du B. Lulle n'a été étudiée jusqu'ici que très incomplètement » conclut le P. Longpré. Il y aurait évidemment grande utilité à mettre par des traductions, cette doctrine, à la portée du public ; on a pu voir par l'étude récente du P. de GUIBERT (RAM, 1925, VI, 366-378) quel était son intérêt.

— Le P. DONCŒUR a fait connaître ici-même (RAM, 1925, VI, p. 289-306 : *l'Edition critique du livre de Sainte Angèle de Foligno*) sur quels documents il a préparé l'édition latine qu'il a publiée l'an dernier sous ce titre : *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno. Documents édités par le P. P. D. avec le concours de Mgr Faloci Pulignani. Texte latin*, (un vol. in-8, XLII-232 p., luxueusement édité par l'Art catholique et qui constitue le second fascicule de la

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique). L'édition sans être définitive, puisque un nouveau manuscrit a été découvert et qu'il y aurait avantage à utiliser diverses publications antérieures, marque cependant un essentiel progrès sur ce qui existait et nous restitue la vraie teneur des confidences de la sainte. Elles comprennent d'une part le *Mémorial* où Frère A. consignait tout ce que celle-ci lui faisait connaître et d'autre part diverses pièces isolées, lettres, avis, entretiens, récits, la plupart fort courts, achevant de nous présenter sa très haute spiritualité. Le texte a été soigneusement établi, d'après les meilleurs manuscrits mais les variantes ont été rejetées en appendice. Je regrette, pour ma part, ce sacrifice fait à l'esthétique car l'attention est ainsi moins éveillée sur les passages où le texte est dicutable bien qu'ordinairement certains signes typographiques indiquent les modifications proprement dites apportées par l'éditeur. Il est à souhaiter d'ailleurs que les sources découvertes ou signalées depuis l'édition fassent la lumière sur certains points, notamment sur le vrai texte du passage signalé par le P. Doncœur à la fin de son introduction, à l'occasion du VI[e] pas (faut-il lire *non* ou *nam* ?) et où la leçon vulgarisée jusqu'ici semble bien quant au fond être la seule d'accord avec tout le contexte de ce chapitre. Des études ultérieures permettront sans doute de préciser certains détails historiques, mais dès maintenant on dispose d'un excellent matériel pour étudier la physionomie spirituelle de la Sainte et lui assigner, avec encore plus de raison, sa vraie place — très grande — dans le chœur des mystiques de son temps.

Depuis la publication de ce texte, le P. Doncœur en a édité la traduction à la même librairie de l'Art Catholique, avec le même souci d'élégance typographique, adaptant admirablement le cadre à la valeur du contenu (*Le livre de la Bienheureuse sœur Angèle de Foligno du Tiers-Ordre de S. François. Documents originaux édités et traduits par le P. Doncœur*, un volume in-16 jésus, orné de bois et d'une héliogravure en hors-texte). Le P. Doncœur a eu raison de recourir pour sa traduction à une forme de style distincte du français actuel et il me paraît avoir pleinement réussi dans cette tâche délicate. L'écueil était de verser dans un archaïsme excessif, défaut qu'à mon avis n'a pas suffisamment évité tel des traducteurs auxquels il se réfère et justement parce que la *Divine Comédie* étant une œuvre classique ne présente nullement le même caractère de naïveté, de gaucherie et de familiarité dans l'expression qu'offre le livre de la B. Angèle. On lira donc avec délices cette traduction où est sauvegardée l'allure toute spontanée et populaire de l'original sans que cependant elle demande un effort pour la suivre ou nous arrête par des expressions et des tournures trop insolites. En achevant de mettre à la portée de nombreuses âmes les exemples et les doctrines austères, quoique intime-

ment et suavement pénétrées d'amour divin, de la B. Angèle de Foligno, le P. Doncœur s'est montré un méritant ouvrier de cette littérature spirituelle catholique par laquelle il mène si vaillamment le bon combat.

— Dans la collection des *Mystiques Anglais*, publiée par la maison Mame, paraît en seconde édition, revue, la traduction de l'œuvre de Julienne de Norwich (*Révelations de l'amour divin à Julienne de Norwich, recluse du XIVe siècle, traduites par* Dom G. Meunier, moine bénédictin, in-12, XXXVI-395 p.). La nouvelle préface met au point les renseignements bibliographiques sur le petit nombre des manuscrits connus. « Cette édition nouvelle a été revue, cela va de soi ; on y trouvera peu de changements. Il n'y avait pas lieu d'en faire davantage, semble-t-il, le texte original n'ayant été l'objet d'aucune découverte ni d'aucun travail important, depuis qu'il fut traduit. » Il est superflu de signaler la valeur d'une œuvre si universellement appréciée, le succès de la première édition est assuré à celle-ci, dont la typographie est encore plus soignée.

— Le P. Raoul Plus qui vient de rééditer l'*Apostolat de la Souffrance*, du P. Lyonnard, en le faisant précéder d'une biographie nouvelle de l'auteur (Toulouse, Apostolat de la Prière) donne à la même librairie une étude sur *La Folie de la Croix* (in-12, 265 p.). C'est une vue d'ensemble sur l'histoire de la spiritualité considérée du point de vue de la doctrine sur la souffrance. Il distingue, selon l'ordre des temps, depuis le Moyen-Age, trois étapes caractérisées chacune, comme note prédominante, par les trois verbes : *compatir*, de S. Bernard à Sainte Marguerite-Marie, *compenser*, de Ste Marguerite-Marie à nos jours; *compléter*, caractéristique de l'époque actuelle, qui marque une intelligence plus grande de notre participation rédemptrice due à la « connaissance meilleure de la communion des saints », à « l'essor de la dévotion au Sacré-Cœur et à l'Eucharistie », à « l'amour de la liturgie, de l'oraison, des retraites ». Il est toujours délicat d'établir des classifications de ce genre et l'auteur a raison de ne présenter la preuve qu'avec une certaine réserve et sans prétendre fixer des limites rigides que son texte serait le premier à dénoncer. On y trouvera une foule de citations témoignant chez leurs auteurs de sentiments très élevés et qui en font un florilège très émouvant. La première partie aurait gagné à tenir plus de compte, dans l'attribution des œuvres, des données certaines de la critique. La *Vitis mystica* par exemple doit se rattacher à S. Bonaventure et dès lors avait sa place, non point au chapitre premier sur S. Bernard, mais au chapitre II sur le stigmatisé d'Assise. Luis de Léon étant de la fin du XVIe siècle n'avait guère à intervenir non plus, parmi les citations du Moyen-Age. Ce sont des détails qui n'altèrent en rien la valeur spirituelle de l'ouvrage.

F. C.

Mystique comparée.

— On a souvent étudié la conversion chez les adultes civilisés, qu'il s'agisse du passage de l'incrédulité au catholicisme ou du simple retour à la pratique de la vie chrétienne. Dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés* (Paris, Payot, 1925, in-8°, deux volumes de 595 et 509 pages). M. R. Allier s'attache à étudier, à l'aide de nombreux documents fournis par diverses missions, la conversion au christianisme protestant des peuples non civilisés. Ces deux volumes représentent le fruit d'un labeur considérable poursuivi depuis près de quarante ans, à travers les périodiques et les livres, contrôlé par des missionnaires eux-mêmes, soit sur place, soit à Paris et représente ainsi une documentation extraordinaire. Il en est résulté un livre d'un intérêt prodigieux et qui, tout en dépassant le cadre de nos études et s'étendant au domaine général de la psychologie religieuse, apporte cependant de très intéressantes constatations sur ce genre particulier d'évolution spirituelle que caractérise le passage de ces religions inférieures au christianisme. Avec le plus grand détail, en illustrant perpétuellement son texte d'exemples, empruntés à divers pays et à des races différentes, mais en prenant soin d'en dégager toujours l'idée directrice, M. R. Allier a suivi pas à pas le converti depuis son premier contact avec le missionnaire, jusqu'à l'émancipation religieuse qui en fait un pasteur responsable de l'église indigène. Obstacles provenant du milieu, de la langue, de la différence de psychologie, premières tentatives, difficultés intimes on extérieures, équivalents compliqués par la croyance au fatalisme et les pratiques de la sorcellerie ; dans un autre sens amorces, sous l'influence de l'idée de Dieu et du péché, éveil de la conscience morale avec la souffrance qu'elle excite et le dualisme qui semble se manifester au fond de l'âme, rôle du rêve, des hallucinations, des voix : tels sont les éléments qu'il découvre et qu'il analyse dans la préparation de la crise. Quant à celle-ci, la décision comporte, avec le changement total, une sorte de mort intime qui s'accompagne de phénomènes émotifs, en particulier sous la forme du remords et du repentir. A ce sujet, M. Allier discute et écarte certaines explications d'ordre affectif ou intellectuel, étudie les conversions collectives et les conversions individuelles, les lentes et les brusques, le rôle du coefficient personnel, la réaction différente des hommes et des femmes, par rapport à cette nouvelle conscience. La troisième partie, à laquelle est consacré le deuxième volume, expose les conséquences de la crise de conversion, notamment en ce qui concerne la moralité, la discipline, l'évolution progressive du sens moral, de la délicatesse d'âme, celle de la vie affective et des habitudes et institutions sociales, enfin la création d'églises indigènes avec les

responsabilités qui incombent à leurs nouveaux pasteurs. La conclusion précise quelle doit être, selon M. Allier, l'attitude des missionnaires européens devant le problème de l'évangélisation.

Ce simple résumé suffit à indiquer la richesse d'informations apportée par ce travail et avec quelle minutie est analysé le phénomène complexe de la conversion. Sans doute les conclusions ne valent directement que pour la religion protestante : M. Allier est le premier à reconnaître les différences profondes qui la séparent du catholicisme et qui, entraînant des différences dans les méthodes d'évangélisation, doivent entraîner aussi des manifestations différentes par rapport au même phénomène fondamental. Nous ne pouvons que nous associer au vœu qu'il formule de voir un écrivain catholique entreprendre de son côté une œuvre analogue à celle que lui-même a si heureusement menée à terme. Les conclusions seront en partie différentes et en partie les mêmes. Le point de départ étant tout autre, le rôle de l'Eglise, des sacrements, de la dévotion, n'étant point le même, on sera amené à faire des constatations qu'il sera intéressant de rapprocher de celles faites par M. Allier. En dehors même de toute conclusion intéressant directement la religion, la psychologie religieuse ne pourra que profiter à ce que pareille enquête soit instituée avec la même méthode d'interprétation avisée et consciencieuse, d'information très vaste, pratiquée par M. Allier. Il pourrait y avoir là matière, au cours de quelque Semaine des Missions, à des échanges de vues et à des projets de travaux fort instructifs. Ils aideraient à mieux se rendre compte de la manière dont la grâce opère dans le catholicisme, des obstacles et des ressources que rencontre son action individuelle ou collective dans les âmes et les sociétés païennes. La comparaison avec les analyses déliées de M. Allier aiderait à mieux saisir certaines nuances qui, là où des réactions analogues se produisent, manifesteraient encore par la diversité des conséquences, la différence des principes mis en jeu. En tout cas on peut s'en promettre, en voyant ce que M. Allier a su admirablement tirer d'un système religieux notoirement moins riche et moins pénétrant, une moisson abondante qui documenterait singulièrement l'étude des voies de Dieu vers les âmes et de son action sanctificatrice.

— M. Asín Palacios continue dans le *Boletín de la Academia de la Historia* ses études sur *El mistico murciano Abenarabi*, en exposant dans cette troisième partie les caractères généraux de son système (Madrid, Calle de Olozaga 1, Tipografia de la Revista Archivos, in-8°, 56 p.) Il les ramène à trois ; syncrétisme, ésotérisme, scepticisme mystique. C'est ce dernier caractère qu'il développe tout particulièrement en étudiant à part les différentes manifestations qu'il en découvre à propos de Dieu et de l'incapacité ou de l'impuissance de la raison, à laquelle doit se substituer l'illumination mystique, acquise

par la pratique de l'ascétisme. Après quelques indications sur les sources de ce scepticisme, Don Miguel Asín rapproche cette doctrine de celle de Newman et même de Descartes. Tout au long de l'exposé, de nombreuses et parfois assez longues citations aident à préciser les assertions de l'auteur et à en apprécier la justesse.

— C'est aussi de rapprochements avec notre pensée occidentale que s'est occupée la *Société de Psychologie*, dans sa séance du 14 mai 1925, dont le compte rendu vient de paraître dans le numéro du 15 octobre 1926 du *Journal de Psychologie normale et pathologique.* M. Masson-Oursel y exposait le problème suivant : *Y a-t-il des équivalents indiens à mettre en parallèle avec les faits ou doctrines de l'Occident relatifs à l'extase et à l'intuition intellectuelle ?* Après avoir signalé la complexité de la question et décrit au préalable les « diverses stratifications de l'intellectualité indienne », le rapporteur conclut que « les théories indiennes résolvent des problèmes purement indiens et que, même si le salut se conçoit comme une désertion de nous-mêmes, il se comprend tout autrement que dans l'*extase plotinienne.* » En dépit de certaines ressemblances apparentes, la différence est profonde : « L'absolu des Alexandrins est ontologique, celui des Boudhistes, eschatologique. La Grèce, même hellénistique, cherche le vrai, l'Inde veut la délivrance. Pas plus d'intuition intellectuelle que d'extase. » La discussion à laquelle a pris part M. Massignon met en relief le problème délicat des correspondances entre le vocabulaire philosophique de l'Inde et celui de la mystique musulmane. M. Masson-Oursel apporte quelques précisions concernant le Yoga.

— A ce propos, nous recommandons très instamment à nos lecteurs, le travail publié par notre éminent collaborateur, le P. J. Maréchal, SJ., dans la *Revue des Questions scientifiques* de juillet et d'octobre 1926, sous ce titre : *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes* (tiré à part, in-8° de 85 p., Louvain, Ceuterick). C'est le remaniement de deux conférences où l'auteur expose d'abord le problème, tel qu'il se pose aujourd'hui, dans toute son acuité, de la psychologie comparée du mysticisme, c'est-à-dire de l'étude de phénomènes dits mystiques « présentant entre eux, au cours des temps et dans les milieux les plus divers, des analogies et des dissemblances également remarquables. » Après avoir signalé l'abus qu'il y aurait à croire que ce terme commun si employé recouvre des réalités nécessairement identiques, il ramène à trois les éléments fondamentaux de toute mystique : une doctrine religieuse, des faits psychologiques exceptionnels, une synthèse interprétant les faits en fonction de la doctrine. Chacun de ces éléments devient l'objet d'une étude serrée. D'abord les *facteurs doctrinaux*. Le P. Maréchal passe en revue les divers systèmes métaphysiques qui posent dans son ampleur le pro-

blème de l'absolu, dans son rapport avec le monde et avec le moi connaissant : dualismes et pessimismes (Manichéisme, Bouddhisme) ; monisme panthéistique (indien ; occidental : plotinisme, spinozisme, etc.) ; monothéisme. Il conclut à l'existence de trois types principaux de théories mystiques : *mystique négative* : de simple libération ; *positive panthéistique* : de devenir divin immanent de l'âme ; *théiste positive,* caractérisée par la tendance objective vers Dieu par la connaissance et l'amour, susceptible de se développer soit dans le plan naturel où la possession de Dieu demeure indirecte, soit dans le plan surnaturel où elle s'étend jusqu'à l'intuition béatifique de l'essence divine. En second lieu, les *éléments psychologiques*, la mystique étant une expérience : il faut démêler parmi les états subjectifs réellement éprouvés ceux qui sont susceptibles de recevoir une signification mystique. La psychologie nous fait découvrir la double loi de passivité et d'activité qui est la loi de notre action : la multiplicité des actes mais la tendance à l'unification dans le vouloir, unification qu'une ascèse appropriée peut singulièrement faciliter et qui peut se présenter comme une forte intégration de tous les éléments de la conscience ou au contraire comme appauvrissante, dissimulant une réelle dissociation et laissant inassimilés une masse d'éléments psychologiques. Il y a ainsi des formes saines et morbides du mysticisme. La psychologie nous découvre encore dans ce travail d'unification une double progression vers deux limites, la tendance vers l'intuition essentielle du moi et, par delà le moi, vers la perfection absolue de l'unité, c'est-à-dire la possession actuelle de l'Etre infini. C'est ici qu'entrent en jeu les *essais de synthèse* destinés à expliquer les faits. Le P. Maréchal les passe successivement en revue, pour montrer comment le processus fondamental d'unification psychologique peut, appuyé sur la doctrine, devenir l'instrument approprié des réalisations mystiques les plus diverses : transe physique, négativisme boudhique, yoga de Patanjali, ascèse et mystique musulmanes, ascèse et mystique chrétiennes. Après quelques explications lumineuses sur ce qui caractérise celle-ci et sur la présence spéciale de Dieu qu'elle atteste, il résume en ces termes sa conclusion : « Dans l'ordre naturel, c'est-à-dire abstraction faite d'un ordre surnaturel de la grâce, la similitude des diverses mystiques doit s'expliquer : a) par l'inévitable identité d'une série d'états psychologiques qui forme leur base commune ; b) par l'indivision partielle du patrimoine métaphysique de l'humanité. — II. Abstraction faite toujours d'un ordre surnaturel, les diverses mystiques dépendent : a) avant tout de la divergence des éléments doctrinaux qui servent à l'interprétation des états psychologiques : telle métaphysique, telle mystique ; b) secondairement et accidentellement, de l'attribution erronée d'une signification doctrinale positive à des formes aberrantes ou

régressives de l'activité psychologique. — III. Les métaphysiques théistes ouvrent une perspective sur la possibilité d'une mystique surnaturelle. En effet, si l'Etre absolu est personnel et transcendant, le désir radical de l'âme humaine, tendant à la possession de cet Etre ne peut trouver, dans une mystique purement naturelle, d'objet entièrement saturant, Le surcroît insatisfait du désir révèle le lieu d'insertion possible d'une mystique supérieure où toute initiative reviendrait à la grâce divine. » F. C.

Cours.

— Parmi les cours professés à l'Université catholique de Nimègue pour l'année scolaire 1926-1927, nous relevons : à la Faculté de théologie, ceux du R. P. G. de Langen Wendels OP. *De donis vitae mysticae* ; du R P. Mulder SJ., *Historia devotionis modernae* ; à la Faculté des Lettres, ceux du R. P. Brandema O. Carm. *De Fontibus historiae mysticae in Neerlandia, exercitationes*, et *De sanctis Patriae mysticis*.

— Le cours de théologie ascétique et mystique professé à l'Université Grégorienne, pour le clergé romain, par le R. P. J. de Guibert, porte cette année sur les *Exercices spirituels* de S. Ignace et comporte douze leçons sur le texte, son histoire, son contenu et la manière de donner les *Exercices*.

Biographie.

— Dans un récent numéro de la *Vie spirituelle*, Mgr du Vauroux a publié des souvenirs fort intéressants sur *Monseigneur de Gibergues évêque de Valence. Les vingt-huit premières années. De l'enfance au débuts du ministère sacerdotal* (1855-1883). Cet article qui vient d'être publié à part (Editions de la *Vie spirituelle*, Desclée, in-12, 39 p., 1 fr. 30) est le premier chapitre d'une biographie en préparation et qui, à en juger par les premières pages, sera d'une très haute édification. « On serait reconaissant aux personnes qui ont connu Mgr de Gibergues de faciliter la composition de ces travaux et la préparation d'une vie complète » par l'envoi de renseignements et le prêt de documents. On peut les adresser soit à Mgr l'Evêque d'Agen, soit à M. l'abbé André Callon, neveu du défunt, Maison des Missionnaires diocésains, 19, rue Nitot, Paris, XVIe.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1926).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

V. P. Juan de Jesus Maria CD. — Escuela de oración y contemplación. — *Monte Carmelo*, 27, 458-465, 510-55, 553-560.

Michael a S. Augustino OC. — Introductio ad vitam internam et fructiva praxis vitae mysticae, nova ed. curante. P. G. Wessels : Rome, Collegio S. Alberto, 8°, XL-402.

Poulain A. SI. — Delle grazie d'orazione versione con l'aggiunta di una introduzione circa l'attuale controversia della contemplazione infusa del P. G. de Guibert SI. Turin, Marietti, 8°, XVI-716.

Verweyen JH. — Betrachtung über Mystik. — Leipzig, Wolkenwanderer-Verlag, 8°, 150.

Andres F. — Neue Beiträge zum Wesen und zur Geschichte der Mystik. — *Bonner Zeits. f. Theol. und Seelsorge*, t. II, 78-87.

Zeller R. — Mystiques divins et mystiques profanes. — *Vie Spirituelle*, 15, 95-103.

Raitz von Frentz E. SJ. — Von der einen katholischen Aszese. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 337-351.

Tonquédec J. de. — Qu'est-ce que la mystique? — *Revue Apologétique*, 43, 208-218.

Bleienstein H. SJ. — Literaturnachweis. Bücher und Aufsätze des Jahres 1926. — *Zeits. Asz. u. Mystik.*, 2, 15 pages non chiffrées.

Doncœur P. — Bulletin de littérature spirituelle. *Etudes*, 187, 59-81.

Schulte Ch. OFM. — Zur moral und pastoral theologischen Behandlung der Psychopathien. — *Theol. Revue*, 25, 281-288.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Leroux E. — La philosophie de la religion dans les pays de langue française de 1914 à 1925. — *Revue philosophique*, nov.-déc., 371-392.

Passe en revue entre autres plusieurs publications récentes sur la mystique.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Boeminghaus E. SJ. — Die Jesusfroemmigkeit nach den Ignatianischen Exerzitien. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 323-337.

Umberg JB, SJ. — « Mysterien ». - Froemmigkeit. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 351-366.

Reid H. — The Holy Spirit and the Mystics. — Londres, Hodder, 1925, 8°, 254.

Jungmann J. SJ. — « In der Einheit des Heiligen Geistes ». — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 2, 3-16.

Delage E. SJ. — L'onction du Saint-Esprit. — *Nouv. Revue Théol.*, 53, 641-656.

Jean de Saint-Thomas OP. — Les dons du Saint-Esprit, trad. **R. Maritain** (suite). — *Vie Spirituelle*, 15, 352-369.

Delage E. SJ. — La Vie de la Grâce. — *Nouv. Rev. Théol.*, 53, 561-78.

Gardeil A. OP. — Le désir naturel de voir Dieu. — *Revue Thomiste*, sept.-oct., 381-410.

Sertillanges AD OP. — La trame des jours. — *Revue des Jeunes*, 25 oct., 197-213.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Houtepen L. m. SC. — De Goddelijke deugd van Geloof III. Waarde, hoedanigheden, volharding en groei. — *Ons geest. leven*, 6, 121-130.

Noble HD. OP. — La charité mère des vertus. — *Vie Spirituelle*, 15, 273-85.

Arintero JG. OP. — Las escalas de amor : los progresos de la caridad y los de las comunicaciones divinas. — *Vida sobrenatural*, 12, 289-301.

Pastor J. — Los caracteres del divino amor. Attración hacia Jesús Sacramentado. — *Vida sobrenatural*, 12, 302-308.

Zimmermann O. SJ. — Ehrfurcht von Gott. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 2, 64-68.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La prudence dans l'organisme des vertus. — *Revue Thomiste*, sept.-oct., 411-426.

Dorsch E. SJ. — Demut und Warheit im Sündenbewusstsein der Heiligen. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 389-90.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Le moindre bien (imperfection) et le moindre mal. — *Vie Spirituelle*, 15, [1]-[14]. — Les purifications passives ou épreuves intérieures. — *Vie Spirituelle*, 15, 250-272.

Van der Elst R. — Les défauts, réaction de défense. — *Revue de philosophie*, sept.-oct., 542-553.

Kempf JG. — Scruples and Psychology. — *The Ecclesiastical Review*, 75, 480-506.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Mgr Waffelaert. — De supernaturali contemplatione divina, acquisita et stricto sensu infusa : quomodo inter se differunt. — *Collationes Brugenses*, 26, 441-446.

Mendez-Reigada I. OP. — Unidad especifica de la contemplación cristiana. (Extrait de la *Ciencia Tomista*, 1925-1926). Madrid, 1926, 8°, 106.

Claudio de Jesus Crucificado OC. — San **Juan de la Cruz** y la contemplación adquirida. — *Mensajero de S Teresa*, 4, 293-300.

La vie contemplative selon l'enseignement traditionnel des carmes déchaussés. De l'extase et du ravissement. Suite des extraits des ouvrages du V. P. **Jean de Jésus-Marie**, publiés et annotés par le P. **Ézéchiel du Sacré-Cœur**. Texte latin avec traduction française par le P. **Cyrille de la Mère de Dieu**. — *Etudes Carmélitaines*, 11, 28-53.

Claudio de Jesus Crucificado OC. — Progreso de la doctrina sobre la contemplación adquirida en la Escuela Mística Carmelitana. — *Mensajero de S. Teresa*, 4, 230-234.

Garçon M. et **Vinchon J.** — Le Diable, étude historique, critique et médicale. Paris, Gallimard, 16°, 251 p.

Cf. Roure, Diable, sorciers et possédés, *Etudes*, 189, 214-224.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Dumoutet E. — Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement. — Paris, Beauchesne, 8°, 112.

Levesque L. — Le théocentrisme de S. Thomas et les principes thomistes de la dévotion au Sacré-Cœur. — *Revue Apologétique*, 43, 67-83.

Joret D. OP. — Les sacrements de Jésus. — *Vie Spirituelle*, 15, 5-24.

Przywara E. — Exerzitien und Frömmigkeitstypen. Zu einer Streitfrage. — *Stimmen der Zeit*, 112, 147-50.

Peeters L. SJ. — ¿ Cuál es el fin principal de los Ejercicios? — *Manresa*, 2, 306-321.
Calveras J. SJ. — Tecnicismos explanados : Quitar de si. La oración preparatoria. — *Manresa*, 2, 322-332.
Teixidor L. SJ. — El concepto de desolación en los Ejercicios. — *Manresa*, 2, 289-305.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Pasté R. — Il sacerdozio negli scritti di tre Padri della Chiesa (II). — *Scuola cattolica*, ott., 271-285 ; nov., 334-359.

Sur S. Jérôme et S. Jean Chrysostome.

Cardinal **Bourne**. — Ecclesiastical Training ; Londres, Burns, Oates and Washbourne, 8, VI-108.
Carrière H. — La formation à la vie spirituelle dans les petits séminaires. — *L'Enseignement chrétien*, novembre, 385-395.
X... — Il Certosino. Origini, spirito, vita intima. — Lucques, Giusti, 16°, 128.
Cuthbert P. OMC. — La signification de la pauvreté franciscaine, traduit par le P. **Ubald d'Alençon**. — *Etudes franciscaines*, 38, 482-489.
Randini A. R. — St. Francis and the ideal of Poverty. — *The Ecclesiastical Review*, 75, 346-57.
Hasenoerhl P. OFM. — Meditaciones sobre la Regla y Vida de los Frailes Menores en unión con el año ecclesiástico. Trad. del alemán por el R. P. **Leon Villuendas**, OFM. — Vich, ed. Seráfica, t. I, 8°, 463.
De Chastonay P. — Vom Geiste der « Konstitutionen der Gesellschaft Jesu ». — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 2, 49-64.
Stoeckius H. — **Ignatius von Loyolas** Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen. — Langensalza, Beyer, 1925, 8°, XII-118.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Garbas U. — Des heiligen **Maximus Confessor** Buch von Geistlichen Leben (Liber asceticus) aus dem Griechischen im Deutsch übertragen und mit einer Einleitung versehen. — Breslau, Selbstverlag, 1925, 8°, 39.
Karrer O. — Die grosse Glut. Textgeschichte der Mystik im **Mittelalter**. — Munich, Ars sacra, 8°. 532.

Wilmart A. OSB. — Exorde et conclusion du traité de **Jean l'homme de Dieu**. — *Revue Bénédictine*, 38, 310-320.

Rivelli M. — *I Fioretti* di S. **Francesco** e il *Cantico del Sole*. (Bibl. d. Santi, 1). — Milan, La Santa, 8, 296.

Ulrich de Strasbourg. — La *Somme*, ch. XI (extraits inédits publiés par **J. Daguillon**). — *Vie Spirituelle*, 15, [56]-[67].

Jean de Kastl OSB. — Dell'unione con Dio. — Praglia, Badia benedettina, 16°, XII-131.

Love N. (1410-1421). — The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ (The *Orchard Books*, XI). — Londres, Burns, Oates and Washbourne, 8.

Adaptation anglaise des Méditations du Pseudo-Bonaventure.

Obras de **S. Teresa de Jesus**, t. VII, VIII, IX : Epistolario (édité par le P. **Silverio de Santa Teresa** CD.) — Burgos, *Monte Carmelo*, 1922-1924, CXV-436, 531 ; 624.

S. Paolo della Croce ; dall'epistolario a cura di **A. Casetti** (Bibl. d. Santi, 2). — Milan, La Santa, 8°, 284.

Au service de Jésus Prêtre. Notes intimes tirées des écrits de Mère **Louise-Marguerite Claret de la Touche**. II. Les vouloirs de Dieu. Turin, Marietti, 12°, VIII-352.

Sor A. Sorazu. — Consideraciones sobre los Cánticos (VI, 12-VII, 13), la Inmaculada. — *Vida sobrenatural*, 12, 361-381.

Considine D. SJ. — Note di direzione spirituale ed esortazioni. Brescia, Moralliana, 24°, 94.

Solomon Ibn Gabirol's. — Choice of Pearls. — New-York, Bloch, 1925, 8°, 132.

II. — Documents et Travaux

Dietrich O. — Geschichte der Ethik. Die systeme der Moral von Altertum bis zur Gegenwart. I. **Altertum** bis Hellenismus, 8°, VIII-374 ; II. Von **Hellenismus** bis zum Ausgang des Altertums, VII-311 ; III. **Mittelalter** bis zur Kirchenreformation, VIII-510.

Newman LJ. — **Jewisch** influence on Christian reform movements. New-York, Columbia University Press, 1925, 8°.

Mehlis G — Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. — Munich, Bruckmann, 8°, 244.

Underhill E. — The Mystics of the Church. — Londres, Clarke, 8°, 260.

Otto R. — **West-Oestliche** Mystik. — Gotha. Klotz, 8°, XIV-397.

Merk A. SJ. — Der hl. **Paulus** und das christliche Leben. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 2, 34-48.

Wissmann E. — Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei **Paulus**. Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 8°, VIII-120 p.

C[ayré] F. AA. — La contemplation augustinienne (suite). – *Prêtre et Apôtre*, 331-337, 365-370.

— La contemplation augustinienne et les principes de la spiritualité de S. **Augustin**. Essai de synthèse. — *Vie Spirituelle*, 15, 49-64, 172-196, 311-329.

Racchella L. — Saggio storico sul monachismo italo-greco in Calabria. — Messine, d'Amico, 1925, 8, XV-168.

Wilmart A. OSB. — La destinataire de la lettre de S. **Anselme** sur l'état et les vœux de religion. — *Revue bénédictine*, 38, 331-334.

Guilloux P. — L'amour de Dieu d'après S. **Bernard**. — *Rev. Sc. Religieuses*, 6, 499-512.

Schlund E. OFM. — Das religiose Wollen des hl. **Franziskus**. — *Zeits. Asz. Mystik*, 2, 17-33.

Valls G. OFM. — Vida interior de S. **Francisco de Asis**. — *Vida sobrenatural*, 12, 312-22.

Goyau G. — S. **François d'Assise** et S. **François de Sales**. — *Etudes franciscaines*, 38, 464-78.

Fredegand van Antwerpen, OMC. — Zeven eeuwen geschiedenis der **Franciscaansche Derde Orde** (1221.1921). Herenthals, Couvent des Capucins, 8°, 247.

Bergmann E. — Geschichte der deutschen Philosophie. Bd I. Die **deutsche Mystik**. — Breslau, Hirt, 8°, 144.

Müller G. — Zur Bestimmung des Begriffs « Altdeusche Mystik ». — *Deuts. Viertelj. f. Literaturw. und Geistesgeschichte*, 4, 97-126.

Luers Gr. — Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der **Mechtild von Magdeburg**. — Munich, Reinhardt, 8°, XVI-320.

March JM. SJ. — S. **Ignacio de Loyola** y el B. **Ramon Lull**. Semejanzas doctrinales. — *Manresa*, 2, 333-350.

X... — L'apostolat mystique et social des Dominicains du XIV° et du XV° siècle. — Malines, Dessain, 1925, 32°, 513.

Pahncke M. — **Meister Eckehards** Lehre von Geburt Gottes im Gerechten. — *Archiw. für Religion.*, 1925, 15-24, 252-264.

Hodgson GE. — The sanity of mysticism. A study of **Richard Rolle**. Londres, The Faith Press, 12°, 227.

Monasterio J. OSA. — Místicos **agustinos espanoles**. *Espana y America*, 1 août, 1 sept., 1 oct.

Minozzi G. — **Montecassino** nella storia del Rinascimento; I. — Rome, Ferrari, 1925, 8, XX-568.

Pflaum H. — Die Idee der Liebe. **Leone Ebreo**. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance. Tubingue Mohr, 8°, IX-158.

Schnitzer J. — **Peter Delfin.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform **Alexanders** VI und **Savonarolas.** — Munich, Reinhardt, 8°, VIII-459.

De Buck JM. SJ. — Le Bx **Juan de Avila** et les Jésuites espagnols. — *Nouv. Rev. Théol.*, 53, 596-611, 674-683.

Bertrand L. — Sainte Thérèse. *Revue des Deux-Mondes*, 1er et 15 déc., 481-528, 74-763 ; 1er janvier 1927, 45-83.

Cazes MF. OP. — **St Jean de la Croix.** — *Revue des Jeunes*, 10 et 25 nov., 310-325, 431-448.

Marie-Joseph du Sacré-Cœur CD. — Saint **Jean de la Croix**, mieux connu. —*Etudes Carmélitaines*, 11, 1-27.

Théodore de S. Joseph CD. — *Vie iconologique de S. Jean de la Croix.* Courtrai, Couvent des Carmes, Album, 68 planches et 73 pp.

Hatheyer Fr. SJ. — **P. de Pontes** SJ. Mystik. — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 367-375.

Rengel VM. OP. — La V. M. **Sor Lucia del Spiritu Santo**, dominica transverberada.

D'après les annales inédites du couvent de Valladolid (entre 1580 et 1630).

Fonck L. SJ. — Kardinal **Pierre de Bérulle**, der « Apostolus Verbi Incarnati ». — *Zeits. Asz. u. Mystik*, 1, 376-384.

Buron L. — Mère Anne-Marguerite Clément (1593-1661). — *Regnabit*, 11, 263-287.

Kerbiriou L. — Missionnaires et mystiques en **Basse-Bretagne** au XVIIe siècle. — *Etudes*, 189, 414-437, 581-597.

Toinet R — Les écrivains moralistes au XVIIe siècle [1638-1715]. — *Revue hist. litt. Franee*, juillet-sept., 395-407.

Appendice à la table alphabétique publiée en 1916-1918, dans la même revue.

Catry J. — Un saint Curé des Flandres, **Charles Grimminck** (1676-1728). — *Cahiers catholiques*, nov., 12-28.

Sageret E. — Une voyante du XVIIIe siècle et de la Révolution au pays de Fougères : **Jeanne Le Royer. Sœur de la Nativité.** — Association Bretonne, Congrès tenu à Rennes en 1925, Saint-Brieuc, 119-143.

Voir dans les **Annales de Bretagne** (1926, 37, 494), sous la signature H. B. R., une note renvoyant à la *Vie de la R. M. Marie de la Croix*, par l'abbé Badiche (Paris, 1856) où l'on trouve des renseignements intéressants sur la façon dont l'abbé Genêt, confesseur et éditeur de Sœur de la Nativité, d'ailleurs fort crédule, complétait à l'aide de ses connaissances théologiques les confidences de sa dirigée.

Windle BCA. — Who's Who of the **Oxford Movement.** — New-York, Century, 8°, VIII-253.

Vinchon J. — Une mystique du Tyrol. **Maria de Moerl.** — *Journal de Psychologie*, 23, 841-861.

Publie la vie écrite par son confesseur le P. Simon Prantanier (1884), d'après la revue « La petite cloche de saint François ».

Barrault S. — Le message d'une Carmélite. **Sœur Elisabeth de la Trinité** (1880-1906). *Les Lettres*, déc., 417-431.

Dr E. B. Leroy. — Psychologie d'une grande mystique contemporaine d'après un livre récent et un document inédit. — *La Grande Revue*, sept., 449-490 (Pages libres, 73-114),

Sur la M. **Cécile Bruyère**, cf. RAM, VI, 336.

Noberasco N. — El espíritu y el apostolado de **Sor Maria Josefa Rossello.** — Barcelone, Gili, 1925, 8, 584.

Sierp W. SJ. — Ein Apostel des inneren Lebens, **Wilhelm Eberschweiler** SJ. (1837-1921). — Fribourg, Herder, 12°, 286.

Mühlbauer JE. — Schwester **Maria Fidelis Weiss** aus dem Kloster der Franziskanerinnen zu Reutberg in Oberbayern [1882-1923]. — Munich, Salesianer, 8°, XVI-498.

Voir J. **Stiglmayr**, *Zeits. Asz. u. Mystik*, 2, 73-79.

Martindale C. SJ. — **Edward Ignatius Purbrick SJ.** — *The Month.*, 148, 299-308.

Basabe E. SJ. — El R. P. **Enrique Watrigant SJ.** La vocación del Apóstol. (suite). — *Manresa*, 2, 351-355.

Charles P. SJ. — Le cardinal **Mercier** écrivain spirituel. — *Rev. néo-scol. de phil.*, 28, 236-50.

Tachibana S. — The Ethics of **Buddhism.** — New-York, Oxford Un. Press (American Branch), 8°, X-288.

Horten M. — Weltanschauungsbildungen in der **Islam Mystik.** — *Philos. Jahrbuch*, 39, 44-61.

Wahl J. — La place de l'idée du malheur de la conscience dans la formation des théories de **Hegel.** — *Revue philosophique*, nov.-déc., 393-450.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique

FASCICULE I

LETTRES SPIRITUELLES

du Père Jean-Joseph SURIN

de la Compagnie de Jésus.

ÉDITION CRITIQUE

PAR

Louis MICHEL et Ferdinand CAVALLERA

I

1630-1639

1 vol. in-8°, de L-335 p., 2 gravures, net 20 fr.; franco : 22 fr. pour la France; 24 fr. pour l'Etranger

FASCICULE II

Le Livre de Sainte Angèle de Foligno

Documents édités par le P. Paul DONCŒUR

Avec le concours de Mgr Faloci Pulignani

TEXTE LATIN

1 vol. in-8° raisin de XLII-233 p. Prix net : 30 fr.
Franco : 32 fr. pour la France; 34 fr. pour l'Etranger

TOULOUSE
Administration de la *Rèvue d'Ascétique et de Mystique*
9, rue Montplaisir. — Compte courant n° 593